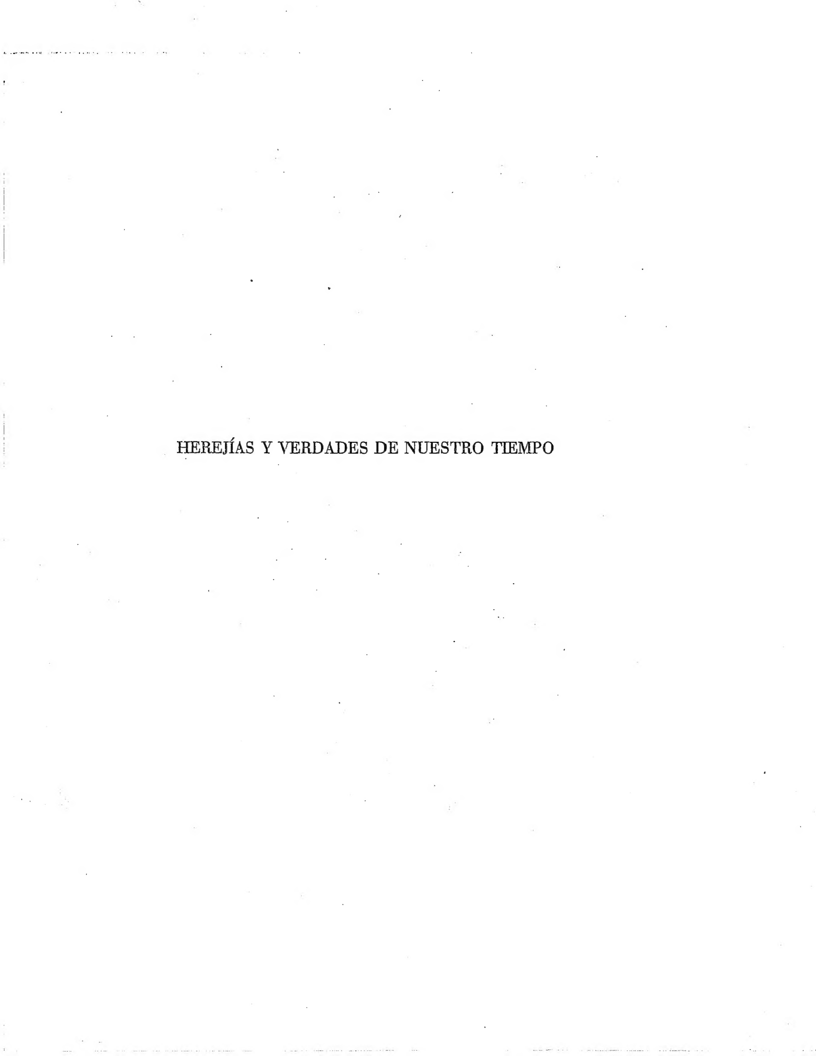


HEREJÍAS Y VERDADES DE NUESTRO TIEMPO

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

DIRIGIDA POR

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

Catedrático de la Universidad de Valencia

17

De la misma Colección:

OBRAS DE M. F. SCIACCA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
LA FILOSOFÍA, HOY
DIOS Y LA RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA ACTUAL
LA HORA DE CRISTO
EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ROSMINI
SAN AGUSTÍN
PASCAL
EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN
IGLESIA Y MUNDO MODERNO
EL HOMBRE, ESTE DESEQUILIBRADO

*

LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y DEL ESPÍRITU
por E. GRASSI y TH. VON UEXKÜLL

EL PROBLEMA FILOSÓFICO
por JOAQUÍN IRIARTE, S. J.

AUTOBIOGRAFÍA ESPIRITUAL
por N. BERDIAEV

EXISTENCIALISMO
por PIETRO PRINI

MÁS ALLÁ DEL EXISTENCIALISMO
por ISMAEL QUILES, S. J.

MICHELE FEDERICO SCIACCA
Catedrático titular de Filosofía teorética
en la Universidad de Génova

HEREJÍAS Y VERDADES DE NUESTRO TIEMPO



LUIS MIRACLE, Editor - BARCELONA

Versión directa del italiano por
JUAN J. RUIZ CUEVAS

Sobrecubierta diseñada por
ERWIN BECHTOLD

Primera edición: Agosto de 1958

Depósito Legal, B. 13765. — 1958

ADVERTENCIA

Los ensayos reunidos en este volumen han sido publicados desde 1946 a 1955 en circunstancias diversas, ya en revistas italianas y extranjeras, ya en obras de colaboración. Obedecen a un mismo principio inspirador e informador que, a mi parecer, les da unidad y hace que su complejo tenga la substancia de un libro orgánico. Además, considero que pueden ser útiles en cuanto aclaran equívocos muy difundidos en la actualidad y, positivamente, en cuanto orientan en la problemática filosófica moderna y contemporánea. Por otra parte, tienden marginalmente a clarificar mi posición filosófica actual expuesta en libros sistemáticos, casi todos ellos traducidos en España o en la Argentina.

La palabra «herejías», puesta en el título, puede parecer un término impropio, porque las doctrinas filosóficas no son religiones, sino filosofías. Pero, por otra parte, es verdad que se presentan organizadas como sistemas «teológicos», como teologías de la inmanencia y, consiguientemente, como dogmáticas y absolutas. Valga, por tanto, el título de «herejías», a las que se contraponen como criterio crítico y reconstructivo, las que yo considero «verdades».

M. F. SCIACCA

Génova, Universidad, Pascua de 1957.

Capítulo Primero

EL INMANENTISMO

Este neologismo ha tenido mucha aceptación en el pensamiento moderno y contemporáneo, tanto en las discusiones filosóficas con el desarrollo del idealismo trascendental, como en las religiosas del tiempo de la polémica modernista. Para evitar equívocos, es preciso mantener distintos los términos «inmanencia» e «inmanentismo»: no todas las posiciones de inmanencia se encuadran en el inmanentismo. Este último indica (si es usado en su sentido preciso y no de un modo vago y ambiguo) una doctrina que excluye la trascendencia gnoseológica y metafísica — y, por tanto, también teológica —, una sistematización del conocer y de lo real en su totalidad que encierra al hombre en la inmanencia de sí mismo, adecuación perfecta y exhaustiva del pensamiento y del ser identificado con lo real. Inmanencia, en cambio, puede significar (como, por ejemplo, en Blondel y en la llamada «filosofía de la acción») el ligamen entre dos seres sin que esto comporte su identificación: al hombre le es «inmanente» un «trascendente» que, en cuanto tal, no se identifica con él y que, como inmanente, no le es espacialmente exterior ni se halla separado. En este sentido, aun existiendo entre el hombre y el ser que lo trasciende una heterogeneidad metafísica, la inmanencia es un «método» que conduce a la trascendencia, es decir, es el inicio de una conclusión, que es opuesta y contraria a la del inmanentismo. Usados así, los términos de «inmanencia», de «inmanente» y de «método de la inmanencia» hacen referencia a cuestiones

religiosas que, aun cuando no se han de identificar sin más con la doctrina del modernismo (Blondel, por ejemplo, se halla fuera de ella), hacen frontera común con ella y se contraponen al inmanentismo propiamente dicho, que es la negación de toda forma de trascendencia y la resolución de la religión y de su contenido en un momento del proceso del espíritu en el que es inmanente.

El pensamiento griego no ignoró el significado del término «inmanencia»: con la palabra ἐνυπάρχειν, Aristóteles indica la inhesión (el «ser en» o el «encontrarse en») de los atributos en un concepto del que son constitutivos. En el latín clásico falta el término *inmanens*, mientras que el concepto del *in-manere* se encuentra en *San Juan*, IV, 12 y sigs.: «Deus in nobis manet, et charitas eius in nobis perfecta est. In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis». Evidentemente, el sentido que San Juan da al término es radicalmente diverso al dado por el inmanentismo moderno; pero es extraordinariamente importante poner de relieve esta inversión de significado, ya que resalta la profunda diferencia (hasta el extremo de que los dos conceptos llegan a ser antitéticos) entre la «interioridad» cristiana y la «inmanencia» moderna: la primera importa la trascendencia (el «Dios en nosotros» de San Juan y, posteriormente, de los Padres) y es tal por la trascendencia (interioridad de Dios que nos trasciende inconmensurablemente); reducirla a la inmanencia, es anularla como interioridad en la vacía subjetividad, ya que con ello se identifica lo que es inmanente con el mismo sujeto en el que es inmanente. De este modo, el inmanentismo termina por perder el concepto verdadero de trascendencia y, con él, el verdadero de inmanencia. La filosofía medieval adoptó el término en el significado aristotélico anteriormente indicado, pero, junto al sentido lógico, lo usó también en sentido metafísico en la distinción entre *actio* o *causa transiens* y *actio* o *causa immanens*, es decir, la causa cuya acción permanece enteramente en el sujeto sin modificar su objeto. Es sabido que tal distinción ya fué claramente formulada por Aristóteles: «Quorum (operum) vero non est aliud quoddam opus praeter actionem, in

ipsimet actio est (ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια): ut visio in vidente, et speculatio in speculante, et vita in anima» (*Met.*, VIII, 8, 1.050 a 34 sgs.; véase Santo Tomás en h. l.). Espinosa, volviendo a la distinción escolástica, afirma que Dios es la causa *inmanens* de todas las cosas, cada una de las cuales también tiene sus *causæ transeuntes:* «Extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res que extra Deum in se sit... Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens» *(Ethica,* I, 48). La distinción formal sigue siendo la escolástica, pero en Espinosa, que considera a Dios como causa *immanens* de todas las cosas, no se evita el panteísmo, que es una de las formas teológicas del inmanentismo. Con Espinosa ya nos hallamos en la posición, típica del pensamiento moderno, de la contraposición de los dos términos inmanencia-trascendencia, que ha tenido riqueza de significados (y también profundidad de análisis) en la gnoseología del idealismo trascendental.

Sin embargo, para entender exactamente el significado del inmanentismo moderno (y para medir el alcance de la inversión que ha hecho de la metafísica clásica), es preciso seguir teniendo presente el concepto aristotélico-escolástico de la *causa* o *actio immanens,* es decir: es causa inmanente aquélla en la que permanece su acción, opuesta a la transeúnte *(transiens),* que *sale* fuera *(exiens).* En el inmanentismo moderno, en cambio, la oposición ya no se da entre la acción que queda dentro y la que sale fuera, sino entre la acción interna al ser en que se produce y la que viene de fuera. En otros términos: es inmanente a un ser todo lo que se produce en él, sin intervención de un agente externo y sin que influya en lo más mínimo una causa exterior. De este modo, la oposición inmanencia-trascendencia adquiere un significado nuevo: la primera viene a indicar la autosuficiencia del ser al que todo es inmanente, y que es principio de sí mismo, sin que exista otra causa externa de cuya acción sea deudor en cosa alguna; la segunda viene a significar una causa o principio que, viniendo de fuera, limita la incondicionalidad del ser sobre el que actúa, y lo hace depender de ella. En otros términos, desde el punto de vista

de la inmanencia, el ser en que se produce un efecto es él mismo la causa inmanente de tal efecto, de todo efecto y de sí mismo como ser; y, por esto, excluye la trascendencia, es decir, otro ser que, existiendo «más allá» de él, fuera su principio (y fin). Cuando la oposición se pone en estos términos, de la inmanencia se pasa al inmanentismo. Es evidente que, a estas alturas, cesa la oposición inmanencia-trascendencia, ya que el inmanentismo como tal (no la inmanencia entendida en su auténtico sentido) es la negación de la trascendencia en su sentido auténtico, es decir, del Ser «más allá» *(trans)* del mundo humano y natural y cuyo ser no es el mismo (unívoco) del ser del mundo. Para el inmanentismo (y el inmanentismo, cuando es metafísico, no puede menos de ser panteísta), el mundo y Dios no son dos realidades realmente distintas y opuestas: Dios inmanente al mundo significa que el mundo tiene en sí mismo su principio, la razón de su existencia y de todos sus efectos: el mundo y su principio se adecúan perfectamente, es decir, el mundo se adecúa a sí mismo, es principio de sí mismo y, por esto, es incondicionado y autosuficiente. Incluso una filosofía religiosa (modernismo) que hace un uso semejante del principio de inmanencia («Dios inmanente en el hombre»), no escapa del panteísmo, con lo que destruye el concepto de inmanencia, ya que, adoptado en forma negadora de la trascendencia, deja de ser tal y se transforma en inmanentismo, que, como hemos dicho, ya no es inmanencia. La inmanencia, digámoslo una vez más, sólo tiene sentido respecto a la trascendencia. Si se quiere salvar la inmanencia, también se ha de evitar adoptarla como una relación de coesencialidad recíproca, es decir, de una realidad que no existe (y no puede existir) independientemente de otra (por ej., en las teorías que afirman que Dios no existe independientemente del mundo, pero que, sin embargo, no se identifica con él). En este plano todavía se respeta hasta un cierto punto la relación inmanencia-trascendencia, que el inmanentismo riguroso y absoluto no puede aceptar, aunque después se vea obligado a admitir una distinción ficticia e ilusoria entre el Principio (Sujeto, Yo, Espíritu) y sus manifestaciones. Pero tal distinción, válida para los

sujetos finitos o empíricos, para el grado, por así decirlo, fenoménico de la realidad, no subsiste metafísicamente, es decir, respecto al Absoluto, que es sus mismas manifestaciones, las cuales, a su vez, son el Absoluto y en él se anulan.

Sobre la base de estos conceptos fundamentales, el pensamiento moderno ha ahondado, esclarecido y sistematizado el inmanentismo, hasta el punto de asumirlo como su característica esencial (especialmente el idealismo trascendental alemán y sus múltiples derivados). Pero para orientarnos en la intrincada selva del pensamiento moderno y de sus posiciones inmanentistas, es preciso al menos distinguir entre inmanentismo gnoseológico e inmanentismo metafísico. Es necesario tratarlos separadamente incluso por razones cronológicas, aun teniendo presente que uno y otro se hallan en estrecha conexión.

A pesar de que Descartes siga todavía en la línea del realismo y de la trascendencia, el *Cogito* es el punto de partida del desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía comienza a dejar de ser ciencia del ser (metafísica) y a identificarse con la ciencia del conocer, es decir, con la gnoseología, que gradualmente absorbe la metafísica hasta considerarse a sí misma como la única metafísica posible. Pero quizá, más que con Descartes, el inmanentismo gnoseológico comienza con el empirismo moderno y, precisamente, con su fase crítica, representada principalmente por Locke y por Hume. En efecto, es con Locke cuando la filosofía se hace «crítica» del conocimiento, análisis del entendimiento humano, para ensayar sus posibilidades y marcar sus límites. La filosofía viene así a identificarse con la «indagación crítica» en torno al conocimiento, a sus orígenes y a su valor; llega a ser pura gnoseología. Con Locke, la experiencia sensible es asumida críticamente como límite de la razón. Precisamente en los comienzos del *Ensayo* se lee: «Es evidente que el espíritu no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por mediación de las ideas que tiene de ellas». Ahora bien, para Locke, las ideas no son más que imágenes de lo sensible, un contenido de la conciencia subjetiva; entre ellas, la razón establece nexos y relaciones. Por consiguiente, la

verdad no es más que unión y separación de signos que la experiencia sensible imprime en el alma. Más allá de la «colección de las ideas simples», la substancia es un nombre vacío; pero las ideas simples son un puro contenido de la conciencia subjetiva; por consiguiente, lo real conocido no es más que este contenido (*Essay*, I, II, caps. 30-32).

Hume deduce con mayor coherencia las conclusiones a partir de los presupuestos del empirismo crítico: puesto que el hecho originario del conocimiento (al que debe referirse todo conocimiento) es la impresión sensible, las ideas no son más que copias: «recuerdos» de impresiones que ya no son actuales, o «anticipaciones» por medio de la imaginación, de impresiones no recibidas aún. Por consiguiente, todo lo real, espiritual y material (no existe una Realidad trascendente o Dios, fruto de la imaginación), se identifica con las impresiones e ideas, es decir, con los contenidos subjetivos de la conciencia. No hay substancia: la llamada «substancia» es una colección de impresiones o de ideas; no hay nexos casuales y objetivos: la llamada casualidad sólo es una «sucesión constante» de hechos (*Inquiry*, sec. IV; sec. VII). En pocas palabras, para Hume, el sujeto no puede salir fuera de sí mismo: el problema de la correspondencia de las ideas y de las cosas es inexistente, ya que no hay cosas, sino sólo impresiones subjetivas: la cosa (lo real) es un haz de impresiones o de ideas, es decir, un contenido de conciencia. Realidad y fenómeno forman una perfecta ecuación: el ser de una cosa (y el ser del hombre) es su aparecer ante una conciencia. El inmanentismo gnoseológico de Hume es absoluto. Y no puede decirse que sea propiamente escepticismo, ya que, identificado lo real (todo) con el fenómeno (fenomenismo), el conocer forma adecuación con la realidad. Siendo un «Idealismo empírico», en cuanto hace de la idea un derivado de la sensación, el inmanentismo gnoseológico de Hume se puede llamar también conciencialismo empírico: el universo es un continuo aparecer y desaparecer sensibles ante las conciencias que, a su vez, son haces de impresiones subjetivas, por lo que todo lo real es una polvareda de fenómenos, a los que el mecanismo de

la asociación y del hábito da la apariencia de la substancialidad.

Kant se propone demostrar contra Hume que el saber científico tiene una validez objetiva, pero contemporáneamente acepta del filósofo inglés — y es preciso tener esto presente para entender y explicar a Kant — el concepto de la realidad como concienciallidad. En este punto, la diferencia entre «fenomenismo» humiano y «criticismo» kantiano sólo es ésta (indudablemente fundamental): Hume identifica lo real con la conciencialidad empírica (inmanentismo gnoseológico empirístico), Kant con la conciencialidad trascendental, por lo que el del filósofo alemán se puede llamar inmanentismo gnoseológico trascendental, que, en el desarrollo del idealismo absoluto, se hace metafísico.

Para Kant, el ahondamiento del concepto de experiencia conduce a una conclusión diversa de la de Hume y precisamente a descubrir que hay condiciones o formas o funciones objetivas y universalmente válidas no derivables de la experiencia sensible o *a priori*, que hacen posible la misma experiencia en cuanto que con ellas el sujeto la construye, es decir, da un orden (leyes) al contenido proporcionado por la receptividad sensitiva. Las formas, para Kant, son trascendentales, es decir, no empíricas (en cuanto no obtenidas *a posteriori)* y no trascendentes, porque su uso legítimo no puede traspasar los límites de la experiencia. La trascendentalidad kantiana comporta, pues, una doble inmanencia de las formas: inmanencia de ellas en el pensamiento y su uso inmanente y no trascendente, en cuanto que la experiencia sensible constituye el límite de su funcionamiento y, por consiguiente, del conocimiento humano. La oposición entre inmanente y trascendente se pone, pues, en estos términos: «Llamamos inmanentes a los principios cuya aplicación se mantiene en todo y por todo en los límites de la experiencia posible; y, en cambio, trascendentes a los que deben sobrepasar estos límites, es decir, a las ideas de la razón» *(Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental*, introduc., 1). Por consiguiente, la razón, para resolver sus problemas (los de la metafísica), «tiene necesidad de conceptos diversos de los puros conceptos intelectivos, cuyo uso es sólo inma-

nente, es decir, se refiere a la experiencia en cuanto ésta puede darse» *(Prolegómenos a toda metafísica futura,* § 40). Todas las representaciones del sujeto van acompañadas del Yo pienso o de la conciencia de que todas pertenecen a la misma conciencia. «Yo la llamo — dice Kant — apercepción pura... puesto que apercepción es la autoconciencia que, en cuanto produce la representación Yo pienso — que debe poder acompañar a todas las demás, y es en toda conciencia una e idéntica —, no puede ser acompañada por ninguna otra. A su unidad la llamo también unidad trascendental de la autoconciencia, para indicar la posibilidad del conocimiento *a priori,* que deriva de ella.» Las múltiples representaciones, dadas en una cierta intuición, son, en su conjunto, *mis* representaciones, ya que todas pertenecen a una autoconciencia *(Crítica de la razón pura, Analítica trascendental,* l. I, cap. 2, 16). El Yo pienso, legislador de la naturaleza, constructor del mundo de la experiencia, como autoconciencia trascendental, tiene su límite en la experiencia, no la trasciende. Así, la realidad fenoménica (que Kant distingue de la nouménica), es decir, el mundo tal y como se conoce, es un conjunto de representaciones unificadas por la autoconciencia trascendental. Tal inmanentismo gnoseológico trascendental difiere del empírico de Hume en que la representación kantiana no es la pura impresión sensible, sino un contenido empírico ordenado por las formas *a priori* o por la actividad trascendental del sujeto.

También difiere del inmanentismo metafísico del idealismo trascendental, en el que el Yo ya no es solamente el constructor del mundo de la experiencia, sino el creador de la realidad, es decir, no sólo de la forma sino también del contenido, sin que exista una realidad nouménica o en sí que lo trascienda. Así, la Autoconciencia se transforma en el principio absoluto de lo real inmanente en ella, que, a su vez, es adecuada en su totalidad por lo real. El Yo pienso, que en Kant es solamente trascendentalidad gnoseológica, en el idealismo postkantiano se transforma en trascendentalidad metafísica. El Yo puro o absoluto de Fichte o *Egoidad* es el principio único, del que la multiplicidad de los

individuos o de las cosas (el mundo) no es más que uno de los momentos, a través de los cuales él se realiza a sí mismo: todo es fenómeno del Yo, representación de la conciencia *(Doctrina de la ciencia,* 1.ª parte, § 1). La deducción schellinguiana de la naturaleza y del espíritu a partir de la «Unidad indiferenciada», de un Absoluto originario, tampoco llega substancialmente a diversos resultados. Hegel saca las extremas consecuencias: el proceso racional del mundo (el devenir) es el mismo proceso del Absoluto o de la Razón, por lo que se da una perfecta adecuación entre el Pensamiento y el Ser, entre lo racional y lo real: Ser y Pensamiento se identifican. La forma del Absoluto es el concepto *(Ciencia de la Lógica,* l. III, sec. I, cap. 1): metafísica y lógica forman una unidad, o más bien la verdadera metafísica es la misma lógica. Por esto, en la filosofía, el Absoluto adquiere su plena autoconciencia, su absoluta libertad y completa revelación de sí para sí mismo *(íd.,* sec. III, cap. 3). En pocas palabras, lo real, en su totalidad, es inmanente al pensamiento, es decir, se resuelve en la experiencia consciente o trascendentalidad del Sujeto. De aquí la aversión del idealismo trascendental hacia toda forma de realismo, de dualismo, de realidad o de valores trascendentes. Hegel es la forma metafísica del inmanentismo absoluto, en el que la realidad y la verdad se identifican con el conocer racional y la Razón (del orden humano) es en sí misma principio de su absolutez. El ser viene así negado en el Pensamiento (metafísica del Pensamiento) o, más bien, como dice Gentile, en el acto del pensar o en el Pensamiento pensante.

No podemos detenernos en el examen de las múltiples formas del inmanentismo posthegeliano y de la filosofía contemporánea. Por tanto, nos limitamos a señalar que toda forma de inmanentismo gnoseológico destruye la objetividad de la verdad y, con esto mismo, la verdad como tal; como toda forma de inmanentismo metafísico es destructora del concepto de ser y, con esto mismo, también de lo real. Además, toda forma de inmanentismo absoluto se resuelve (aunque se llame «filosofía del espíritu», «idealismo», etc.) en formas de positivismo y de materialismo. No

en vano el positivismo es hijo de Kant, con el idealismo trascendental como mediador, y el marxismo es hijo de Hegel y del evolucionismo materialista. En efecto, poniendo el mundo en su totalidad como inmanente en el Pensamiento y el Pensamiento en el mundo, idealismo absoluto y positivismo absoluto — la reducción es del idealista L. Weber — son una misma cosa. Marx no debió hacer muchos esfuerzos para concluir que el pensamiento (el espíritu) es un epifenómeno, e invirtiendo el punto de vista de Hegel, afirmar que la historia no ha de elevarse a la trasparencia de la Idea, sino que la Idea «materializada» ha de calarse en la historia. Negada una Realidad trascendente, los hechos naturales (positivismo y materialismo) y los hechos humanos (por ej., historicismo de Croce) son divinizados: el inmanentismo absoluto desemboca fatalmente en la idolatría o divinización del hombre (de la ciencia, de la historia, del partido, etc.).

Se ha de observar que, sobre todo en la filosofía más reciente, hay formas de inmanentismo que se presentan bajo el aspecto de una «trascendencia» aparente y equívoca. Por ejemplo, algunas filosofías existencialistas (Heidegger, Jaspers): su trascendencia no tiene nada que ver con la auténtica (no sólo cosmológica, sino también teológica). En dichas filosofías es entendida como el «límite» o el «horizonte» del sujeto que puede alejarse, pero jamás eliminarse del todo. Es, pues, una trascendencia «horizontal» (y no «vertical»), es decir, inmanente en el mundo y, por esto mismo, puesta por el mismo sujeto. Con tal posición se sigue todavía en la línea de la inmanencia idealista, de la que el existencialismo (no cristiano) es una de las últimas manifestaciones, aunque se oponga polémicamente al idealismo alemán.

El inmanentismo, en todas sus formas, es una doctrina que niega implícita o explícitamente las verdades fundamentales del cristianismo (trascendencia de Dios, inmortalidad del alma, lo sobrenatural, etc.); pero lo que cuenta, desde un punto de vista filosófico, es que, ante una crítica perspicaz y objetiva, se presenta totalmente erróneo y, más aún, absurdo, es decir, contra razón. No siéndonos posible hacer aquí un examen a fondo, nos limita-

mos a atender algunos rasgos sobresalientes. Cuando el inmanentismo gnoseológico empirístico (Hume) reduce la substancia a un haz de impresiones de la conciencia subjetiva y la misma conciencia (la substancia espiritual) también a una colección de impresiones, dice algo que no tiene sentido alguno: si el mismo sujeto es también un conjunto de impresiones subjetivas, ¿de quién son estas impresiones?, y, si es tal conjunto, ¿cómo puede ser sujeto de impresiones?: donde todo es impresión — el sujeto y el objeto — no hay impresión que valga, porque falta el sujeto del que algo es impresión. El punto receptivo, llamémoslo así, del que todo es impresión, no puede ser él mismo una impresión. La misma objeción vale, transferida de la conciencia empírica a la trascendental, para el idealismo kantiano idealista: el fenómeno, en pocas palabras, puede ser fenómeno de una conciencia que no sea ella misma substancialmente fenómeno. Como se ve, renace el concepto de substancia (y de ser) y, con él, la verdad de los principios fundamentales de la gnoseología y de la metafísica clásico-cristiana. Desde el punto de vista estrictamente metafísico, el inmanentismo es la consecuencia de un paralogismo: el pensamiento es subjetiva exigencia de absoluto, luego el pensamiento es absoluto. Pero este «luego» es inconcluyente; en efecto: *a*) precisamente porque el pensamiento es exigencia del absoluto no es absoluto ni es el Absoluto; *b*) de que la exigencia sea subjetiva, no se sigue la no existencia de una realidad objetiva; más bien existe la exigencia, precisamente, por la objetividad de la realidad. Además de este aspecto, que puede llamarse metafísico, el paralogismo tiene otro gnoseológico, que corresponde perfectamente al primero: el pensamiento es «perceptivo» de la verdad; la percepción es del sujeto; por consiguiente, el pensamiento es «constitutivo» de la verdad, la crea. Sin embargo, es precisamente todo lo contrario: precisamente porque el pensamiento es perceptivo de la verdad, la verdad es su objeto; de otro modo el pensamiento se percibiría a sí mismo. Si el pensamiento es experiencia (intelectual), debe ser experiencia de un contenido no identificable con la misma actividad del sujeto pensante; de otro modo, el

pensamiento deja de ser experiencia y es pensamiento de nada. Es la verdad del ser la que hace ser al pensamiento y no a la inversa. Y es que el inmanentismo atribuye al sujeto lo que pertenece al objeto, es decir, a la verdad, y hace del pensamiento humano un pensamiento absoluto y divino. Ahora bien, la absolutización de la razón y su autosuficiencia es precisamente una afirmación irracional. El racionalismo absoluto de Hegel es, en el fondo, absolutamente irracionalismo, es decir, contra razón.

BIBLIOGRAFÍA

P. MARTINETTI, *Introduzione alla filosofia,* Turín, 1904; 2.ª edic., Milán, 1929 (v. toda la parte histórica); J. SAITTA, *La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza,* Bolonia, 1913; A. BANFI, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica,* Alejandría, 1924; J. BONTADINI, *La critica negativa dell'immanenza,* en la «Riv. di filos. neoscol.», 18 (1926), págs. 419-38; íd., *Critica dell'antinomia di trascendenza e di immanenza,* en «Giorn. crit. d. filos. ital.», 8 (1929), págs. 226-36; E. DE NEGRI, *La crisi del positivismo nella filos. dell'immanenza,* Florencia, 1930; V. FARIO ALLMAYER, *L'immanenza,* en «Giorn. crit. d. filos. ital.», 9 (1930), páginas 404-20; A. GUZZO, *Idealismo e cristianesimo,* 2 vols., Nápoles, 1936; Varios autores, *Existence,* París, 1945; M. F. SCIACCA, *La filosofía, hoy,* Barcelona, 1955; íd., *Filosofia e metafisica,* Brescia, 1950.

Capítulo II

EL PANTEÍSMO

Su doctrina es antiquísima, pero la introducción y el uso del término son relativamente recientes. Como dice R. Eucken, J. Toland fué el primero que usó en 1705 la palabra *pantheist;* Fay, en 1709, introdujo el término *pantheism* (A. Lalande, *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, II, 4.ª ed., París, 1938, pág. 554). Tanto el panteísmo como el monismo — que, bajo ciertos aspectos, se ha de distinguir del primero — nacen de una exigencia fundamental que les es común: *reconducir la multiplicidad de los entes a la unidad ontológica,* lo que vale tanto como decir que el ser del mundo es idéntico al ser de Dios. La exigencia legítima de unificar lo múltiple en un único principio, cuando desborda los límites de la constatación del orden de las cosas (por el que la multiplicidad forma un «cosmos»), termina por desembocar en la *unidad substancial* de las mismas cosas y de su principio, confundiendo (o no distinguiendo) analogía e identidad.

El aserto panteísta — πᾶν, θεός, todo es Dios y Dios y el mundo forman una sola cosa — se puede entender en dos sentidos fundamentales, en los que se pueden situar las múltiples y diversas formas de panteísmo: *a*) reducción del mundo a Dios, el único ser, del que el mundo es un conjunto de manifestaciones o de emanaciones sin realidad permanente y carentes de una substancia propia y distinta de la divina; *b*) reducción de Dios al mundo, el único ser: Dios es la unidad de lo que existe, la suma de las partes. Los términos *acosmismo* (Hegel) y *pancosmismo* (Grote)

pueden usarse para indicar respectivamente las dos posiciones. De ambas, sólo la primera caracteriza al panteísmo auténtico; la segunda, con la que se indica el llamado panteísmo naturalístico (por ej., del barón d'Holbach) o el panteísmo materialístico (de Haeckel, por ej.), es mejor considerarlo como una forma (la fundamental) de monismo, que, aun siendo cercano al panteísmo, se ha de distinguir de él. Aquí hablaremos del monismo lo suficiente para demostrar lo que tiene de común con el panteísmo y cómo, por contradicción interna, no es, en efecto, ni siquiera panteísmo, sino ateísmo; y de los panteístas propiamente dichos lo necesario para caracterizar el panteísmo en su desarrollo histórico.

También el monismo obedece a la instancia (dogma metafísico que tiene en común con el panteísmo) de la unidad y de la identidad ontológica del ser, pero su tendencia a disolver a Dios en el mundo lo impulsa necesariamente hacia el naturalismo o el materialismo. En la antigüedad griega no puede llamarse propiamente monística a la filosofía de Heráclito, aunque el «Obscuro» de Éfeso parezca identificar el Todo con la transformación eterna y cíclica del Fuego, único, universal y divino. Un desarrollo de la metafísica heraclítea es el del estoicismo, sistematización típica del panteísmo naturalístico y, por esto, con fuertes tendencias al monismo: el cosmos resulta de una materia, finito y repleta, penetrada por la Razón, de naturaleza ígnea, consistente en ser fuerza inmanente, y a la que podemos llamar Dios, que es a la vez el orden que mantiene unidas las partes y la suma de las mismas partes. Según Zenón, en efecto, «el universo tiene dos principios: uno pasivo, la substancia informe, la materia; el otro activo, la mente, Dios. Este último penetra en la materia, produce los cuatro elementos y es artífice de todas las cosas» (*Diόg. Laer.*, VII, 134; *Fragmentos de los estoicos antiguos*, al cuidado de N. Festa, I, Bari, 1932, pág. 80). Zenón no identifica «al espíritu que mueve» con la naturaleza, sino con el alma racional, «que da vida al mundo sensible y le hace ser hermoso», «animado y divino» (Calcidio, *In Tim.*, cap. 292; *Fragmentos*, cit., pág. 82); pero el Alma es identificada con el «Mundo», en el que él distingue tres signifi-

cados. El Mundo es: «1) el mismo ser divino que tiene su peculiar propiedad en la substancia universal; 2) el producto de la actividad divina en la composición y distribución de los elementos, en los cuerpos celestes y en los fenómenos naturales; 3) el complejo del ser divino y de las cosas creadas» (*Diόg. Laer.*, 135-37 y sigs.; *Fragmentos*, cit., págs. 82-83). En el primer sentido y también en el tercero, «el mundo es uno, y se llama Dios, mente, fatum, Júpiter» (*íd.*). Por consiguiente, panteísmo naturalístico: identificación de Dios con el mundo natural y concepción material de lo que se llama Alma, Razón o Fuego.

En los tiempos modernos, la teoría de la evolución ha dado un nuevo impulso al monismo naturalista de algunas formas de positivismo (De Bois Reymond, Spencer, Ardigò) y al monismo materialista y biológico (Moleschott, Huxley, Büchner, etc.). En el fondo, ya no se trata aquí de panteísmo, ya que no se habla del Dios inmanente, sino sólo del mundo, de la naturaleza o del universo: el término «Dios» ya no significa nada. Dios no existe, sólo existe el mundo, nacido de una materia originaria dotada de energía vital, que se desarrolla por sí misma y por leyes propias. El ser originario y ontológicamente uno, especie de embrión del mundo o materia-madre, evoluciona progresivamente en formas diversas. Semejantes afirmaciones no tienen ningún fundamento científico ni filosófico y no explican cómo puede nacer el espíritu a partir del ser material primitivo y entrar el pensamiento en el mundo, cómo emergen por evolución las substancias inteligentes, fundamentalmente irreductibles, por cuya razón el pluralismo de los entes no es solamente fenoménico, sino substancial. En el fondo, el monismo materialista (por ej., el de Haeckel) es una contaminación superficial del materialismo evolucionista y del espinosismo. Pero cuando el evolucionismo se encuentra (izquierda hegeliana: Feuerbach, Marx, etc., y otras corrientes posteriores) con el dialectismo hegeliano, los conceptos de monismo o de panteísmo materialista sufren una transformación profunda, hasta el punto de no poderse hablar ya ni de monismo ni de panteísmo. En efecto, el materialismo dialéctico niega toda esencia, la exis-

tencia de un orden inmutable y la materia tal como tradicionalmente ha sido entendida por el materialismo. Las leyes y los entes son el resultado de situaciones históricas, responden a un grado del devenir dialéctico; y todo podrá ser diverso en el futuro, no sólo en los accidentes, sino en la substancia. Ahora bien, es exigencia del panteísmo, como hemos dicho, la unificación de lo múltiple, y su punto de partida el orden de las cosas y, de acuerdo con el monismo, la unidad substancial de las mismas. Por tanto, negada la realidad de un orden y la substancialidad, el evolucionismo dialéctico y materialístico, perdido el concepto de ente, no puede llamarse ni monista ni panteísta. El monismo y el panteísmo, llevados a este punto, se autodestruyen: el materialismo dialéctico es la autocrítica de su punto de partida, la negación de la exigencia que debería justificarlos y, por esto, su último resultado es la destrucción de las premisas.

El término «todo es Dios» ya no tiene sentido cuando sólo se admite la existencia de seres físicos o de un ser (embrional o no, indistinto u homogéneo, originario o como quiera que fuere) puramente material. El panteísmo, precisamente por el significado esencial del término, importa la unidad del ser o el ser uno, pero concibe este ser como espíritu o razón, aunque privado de conciencia e impersonal, hasta el punto de hacer del pensamiento y de la conciencia la revelación de sí ante sí mismo. Debemos añadir que el Absoluto del panteísmo suscita un sentimiento religioso, admiración y amor, aunque solamente sea «intelectual»; en efecto, el panteísta siente entusiasmo hacia el Ser al que se siente unido y de cuya esencia participa: el panteísmo es embriaguez de lo divino inmanente (Espinosa). De todo esto carece el monismo naturalístico y materialista, que en modo alguno puede dar el nombre de Dios al ser puramente material (de cualquier modo que se conciba la material), aunque tal ser sea activo y principio de vida, ni nutrir hacia él un sentimiento religioso o amor intelectual. Por tanto, el panteísmo materialístico es una expresión verbal y sin sentido; el «todo es Dios», propio del panteísmo, no es reducible, sino perdiendo su significado substancial, a la expresión «todo es materia».

Hay una forma antiquísima de panteísmo siempre renovado y presente en todas las épocas y en todos los pueblos; es el panteísmo prefilosófico, primitivo, propio de pueblos en los comienzos de la especulación o de naturalezas poéticas y místicas que se abandonan a la fascinación de lo inmediato y a la sugestión de las fuerzas vitales y activas de la naturaleza sin mediación racional, reflexión conceptual y elaboración crítica. La Grecia prefilosófica es en este sentido panteísta: las fuerzas de la naturaleza son divinizadas, hechas objeto de culto. En el politeísmo ya evolucionado de Esquilo, de Sófocles, de Píndaro, etc., la distinción entre las diversas divinidades, identificadas con las fuerzas naturales, enflaquece; la multiplicidad es jerarquizada y unificada en un dios supremo (Zeus «cabeza del mundo»). El orfismo, con sus cultos, sus creencias de ultratumba y de la metempsícosis, es también una forma de panteísmo primitivo y tiende a cancelar, reduciéndola a apariencia, la individualidad substancial de las personas humanas. El hombre, arrebatado por la divinidad, a través de la inspiración y del rito, se siente así poseído por el dios hasta identificarse con él. La unidad ontológica del todo, vivida inmediatamente y como sentimiento espontáneo, se halla todavía en la fase de la intuición poética o del abandono místico. El sentido profundo de la naturaleza y de la identificación del hombre con sus fuerzas es embriaguez de lo divino, sentimiento vital de comunión del hombre con la divinidad y de la divinidad con el hombre. Esta forma de panteísmo, que no es pensamiento reflejo sino experiencia vivida, encuentra sus expresiones más espontáneas y túrgidas en el primitivismo de pueblos aún no desarrollados intelectualmente o en el de fuertes temperamentos místicos y poéticos, que tienen de un modo exuberante el sentimiento de la naturaleza y el culto de la vida; los místicos alemanes no católicos, por un lado, Goethe y casi toda la poesía del romanticismo alemán; por otro, algunos escritores contemporáneos, sobre todo norteamericanos, etc., vibran con potentes acentos panteísticos. Su panteísmo se puede llamar *estético* o *místico*: culto de la «gran madre naturaleza», que es «bella» incluso cuando es «horrenda», que es el Dios viviente

en toda la potencia de sus fuerzas activas, unas veces perturbador terrorífico (la tempestad, el terremoto, etc.), otras majestuoso sosegador en una paz infinita y casi inmóvil (el cielo estrellado, el horizonte inmenso y limpio divisado desde una cumbre alpina, etcétera).

La primera elaboración madura filosófica y doctrinal de este panteísmo, a la vez estético, místico y religioso, es el *emanacionismo* neoplatónico, una de las formas de panteísmo auténtico y, precisamente, del que reduce la naturaleza a Dios. No parte del mundo o de sus elementos primitivos materiales, sino del Uno, llamado también Absoluto, Substancia o Yo, identificado con Dios, del que hace brotar el mundo por emanación (Plotino), por deducción necesaria (Espinosa), por posición (Fichte) o por movimiento dialéctico (Hegel), etc. En todas estas doctrinas, el mundo se disuelve en Dios; *realmente* sólo existe Dios, del que el mundo es una manifestación necesaria. Estas formas diversas de panteísmo tienen en común dos tesis generales: *a*) reducción de la multiplicidad de los seres a la unidad ontológica de un único e idéntico ser, por lo que el ser del mundo, emanante y procedente de Dios, es el mismo ser de Dios; *b*) Dios está, pues, «encadenado» al mundo, a este mundo, el único posible, que emana de él eterna y necesariamente y a él retorna para identificarse con él, como las gotas de agua que, dejadas temporáneamente en la playa por el flujo de la ola, son reabsorbidas por el sucesivo oleaje. Es muy conocida y expresiva la imagen del árbol: raíces, tronco, ramas y hojas, todo ello saca su vida de la misma semilla y de la misma savia, que se renueva perennemente en sus manifestaciones y es siempre idéntica a sí misma en la unidad de la substancia, desde la semilla a los frutos. Tal imagen es frecuente en las *Enéadas* (ha tenido gran aceptación en la poesía romántica: Schlegel, Schiller, Novalis, Hölderlin, etc.): «Imagínese la vida de un árbol grandísimo; transcurre (ἐλθοῦσαν) a través de él, permaneciendo, sin embargo, su principio inmóvil, sin dispersarse por todo el árbol, porque reside en las raíces» *(En.*, III, 8, 10). Para cada cosa hay una unidad a la que es preciso remontarse: «todo ser hace

referencia a la unidad que le es anterior, remitiéndonos al Uno absoluto (τὸ ἁπλῶς ἕν), más allá del cual no se puede ascender *(ídem)*. Evidentemente, las afirmaciones panteístas, según el grado de la identificación Dios-Mundo, tienen diversos matices y mayor o menor rigidez. Pero la parábola del panteísmo es casi fatal y exigida por la coherencia interna de sus presupuestos: ya se hable de emanación del mundo a partir de Dios o de su unión hipostática con el mismo Dios (el mundo subsiste en la personalidad divina) o de acto inmanente, el mundo es reducido, en el fondo, a una apariencia o a una ilusión.

Para Plotino, todo procede, por sobreabundancia, del Uno (que es «simple» y del que nada puede predicarse: ni el ser, ni el pensamiento, ni la voluntad, etc.) mediante una generación emanativa (Intelecto, Alma, cosas, la materia o no ser) necesaria y eterna: «El Uno es todas las cosas y no alguna de ellas; en efecto, el principio de todas las cosas no es todas las cosas, sino que todas derivan de él y a él retornarán» *(En.*, V, 21). Por tanto, «todas las cosas son como una vida que se extiende en línea recta, entera y continua: cada uno de sus puntos sucesivos es diferente, pero la línea interna es continua; cada punto es diverso de los otros, pero el anterior no se pierde en el punto que sigue *(íd.*, V, 2, 2). Como es sabido, el neoplatonismo influyó fuertemente en el medievo occidental, primero a través de San Agustín, después, todavía más, con el pseudo-Dionisio y con su comentador Máximo el confesor, y, por último, a través de los pensadores musulmanes y judíos (sobre todo, Avicebrón). La antigüedad cristiana (y, de un modo especial, Agustín) no ignoró por completo las diferencias fundamentales entre cristianismo (creación, caída, redención, fin del mundo) y neoplatonismo (emanación, nuestro mundo es el mejor de los mundos, retorno de las cosas al Absoluto), ni lo ignoraron los neoplatónicos cristianos posteriores, de recta intención pero de doctrina heterodoxa, como Escoto Eriúgena, que reproduce, a través del pseudo-Dionisio, el pensamiento de Proclo en términos de doctrina cristiana. En Dios, la «natura quae creat et non creatur», razón suprema de todo ser finito que no tiene en sí su

razón de ser, existe toda criatura y, por esto, afirma Escoto, Creador y criatura forma una sola cosa: «Quid si creaturam Creatori adiunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas, nisi ipsum qui solus vere est, nil enim extra vere essentiale dicitur, quia omnia quae absunt nil aliud sunt in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit: num negabis Creatorem et creaturam unum esse?» *(De div. naturae,* II, II, f. 528 A-B). Por lo tanto, todo es en Dios y todo lo real tiene en Dios su razón: «In ipso enim immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae, et genus, et species, et totum, et pars, sed haec omnia ex ipso et in ipso et ad ipsum sunt» *(íd.,* III, I, pág. 621 C-D). Escoto no vacila en pasar de la afirmación «*Deus omnia facere*» *(íd.,* I, 72, f. 518 A-B) a esta otra: «*Deus itaque omnia est,* et omnia Deus» *(íd.* III, 10, f. 650, C-D), es decir, a afirmar que Dios es la esencia de todo lo que crea. Es verdad que Escoto se esfuerza *(íd.,* III, 7, f. 675 C) en distinguir, dentro del mismo Dios, a modo de dos realidades de Dios, la que trasciende toda esencia y la que coincide con la esencia de todas las cosas, pero ni ésta ni otras distinciones lo salvan del panteísmo, a pesar de que autorizados estudiosos católicos sean de distinto parecer (M. Cappuyns, E. Gilson). Todo lo más se puede acceder al juicio de De Wulf *(Historia de la filosofía medieval,* trad. ital., Florencia, 1944, pág. 135 y sigs.; también hay trad. española): en el *De divisione* hay textos (numerosísimos) que «tienen un sabor monista acentuado» y otros que «establecen no menos netamente una distinción entre Dios y la creación».

Otras manifestaciones de panteísmo, junto a las del mundo musulmán y judío, se encuentran en todo el medievo occidental desde David de Dinant y Almarico de Bene hasta Eckart, del que fueron condenadas por Juan XXII, en 1329, 17 proposiciones como heréticas y otras 11 como sospechosas. En cambio, y a pesar de algunas afirmaciones temerarias, parece que no puede acusarse de panteísmo a Nicolás de Cusa, que mantiene la dualidad entre Dios y las criaturas, rechaza el principio emanacionista y acepta el de la creación en sentido cristiano. El panteísmo volvió

a florecer en el pensamiento del Renacimiento: se hallan trazas del mismo en Pico de la Mirandola, en Cesalpino, en Patrizzi, etc., y una expresión inequívoca en G. Bruno, para el que la Mónada de las mónadas, en que coinciden los contrarios, manifiesta su esencia activa en el universo infinito y eterno. Bruno toma del neoplatonismo la imagen del árbol *(Della causa, principio et uno,* II) y aunque también distingue entre la «Mens super omnia» y la «Mens insita omnibus», su concepción de la Naturaleza como *explicatio* de la unidad divina, la relación necesaria entre el mundo *(natura naturata)* y Dios *(natura naturans)* y expresiones como ésta: «Todas las cosas son un solo ser», no dejan dudas sobre su panteísmo neoplatonizante. Es significativo el siguiente pasaje del *Spaccio de la bestia trionfante (Diál. morali,* ed. J. Gentile, Bari, 1927, III, 179): «El Dios absoluto nada tiene que ver con nosotros; pero, en cuanto se comunica a los efectos de la naturaleza, es más íntimo a ellos que la misma naturaleza; de manera que si bien él no es la misma naturaleza, ciertamente es la naturaleza de la naturaleza; y es el alma del alma del mundo, si bien no es la misma alma».

El panteísmo, que en Bruno es más efusión lírica que elaboración especulativa, encuentra su expresión filosóficamente más alta y rica en intensidad religiosa en la filosofía de Espinosa, cuyo sistema panteísta es típico y, como tal, tiene un significado universal en la historia del pensamiento humano. En él convergen influencias judaicas (Avicebrón, la Cábala, Chasdai Crescas), de la filosofía del Renacimiento (Cusano, Bruno), de la mística alemana protestante, etc., además de la del neoplatonismo antiguo y de Descartes. Pero, para entender el panteísmo de Espinosa, es necesario tener también en cuenta el llamado «matematicismo» del pensamiento moderno. No es solamente una cuestión de método (como es sabido, la *Ethica* lleva como subtítulo *geometrico more demonstrata),* sino de substancia: para Espinosa, en efecto, la relación entre Dios y el mundo es de inherencia lógica, análoga a la existente entre el triángulo y sus propiedades; y, análogamente a lo que sucede en las matemáticas, donde el criterio cuan-

titativo no comporta ningún juicio de causa y de fin, Espinosa excluye toda causa eficiente y final en la explicación del mundo. Por *substancia* entiende «id quod in se est, et per se concipitur»; por *atributo*, «id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem constituens»; por *modo*, «substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur»; por *Dios*, «ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit» *(Eth.*, 1.ª parte, *De Deo*, ed. J. Gentile, Bari, 1915, pág. 3). Espinosa identifica a Dios con la Substancia, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita, siendo, por consiguiente, infinito cada uno. Pero como la Sabiduría no existe más que en sus atributos, así los atributos (pensamiento y extensión son los dos que conocemos) no existen más que en sus modos infinitos; por esto, Dios existe solamente en las cosas como su esencia universal, y las cosas están en él como modos de su esencia. Dios es «natura naturans» en cuanto esencia universal del mundo, es «natura naturans» en cuanto totalidad de las cosas, en las que su esencia se realiza. Por consiguiente, Dios no es diverso de sus efectos y sólo existe en sus defectos. He aquí el panteísmo en su forma más perfecta y típica: nada de creación del mundo, sino *derivación necesaria* del mismo a partir de la esencia de Dios. La dependencia del mundo con relación a Dios no es de efecto a causa eficiente, sino de secuencia o de consecuencia, del mismo modo que de la definición del triángulo *se* sigue que la suma de los ángulos es igual a dos rectos. En pocas palabras, la relación causal es concebida por Espinosa como relación lógico-matemática de principio y consecuencia. Nada puede ser diverso de lo que es: no hay lugar ni para la causalidad ni para la libertad. Conocer esta necesidad universal es la beatitud suprema del alma *(amor Dei intellectualis)*.

El mismo intelectualismo lógico-matemático ni siquiera deja a salvo de tendencias panteístas a Leibniz, que tanto insiste en polemizar contra Espinosa y en distinguirse de él. La denuncia, en modo alguno, es infundada: el determinismo de lo mejor (Dios no

puede no crear el mejor de los mundos posibles) y el carácter exclusivamente lógico del mundo creado son significativos. Incluso su idea de creación es muy discutible: «Las substancias creadas dependen de Dios, que las conserva y las produce continuamente a través de un modo de emanación, como nosotros producimos nuestros pensamientos» *(Discurso de metaf.*, § 14). El pensamiento iluminista del siglo XVIII se halla todo él teñido de panteísmo, que se mezcla al deísmo (Shaftesbury, Toland, Diderot, Herder, Rousseau). Para Lessing, el mundo es «hijo consubstancial» de Dios. De un modo semejante, la literatura prerromántica y romántica alemana es casi toda ella panteísta, como lo es el idealismo trascendental en las formas de Fichte y de Schelling; pero, sólo con Hegel, el panteísmo encuentra una nueva expresión original de gran actualidad: el panteísmo intelectualístico de Espinosa se transforma en *dialéctico.*

Hegel, como es sabido, reprocha a Espinosa hacer desaparecer el mundo y le acusa de «acosmismo»; real es solamente la unidad de Dios-mundo, en la que Dios es la substancia y el mundo es el accidente. El error de Espinosa no está en ser panteísta, sino en no haber captado el «carácter positivo de la negación», en disolver lo finito en lo infinito, en afirmar la unidad a expensas de la multiplicidad. En cambio, el dialectismo permite reconocer el carácter positivo de lo negativo, es decir, considerar los términos Dios-mundo en su relación dialéctica, por la que no existe el mundo sin Dios, pero, al mismo tiempo, «sin mundo, Dios no es Dios» (*Sämtliche Werke*, ed. Lasson, XV, pág. 184). Creación del mundo y expresión eterna del Verbo expresan un mismo movimiento. «Dios es la verdad, la substancia del universo y no simplemente «otro» abstracto». Es, pues, el mismo contenido, es el mundo divino intelectual, la vida divina en sí misma que se desarrolla. Ahora bien, este círculo — la actividad de su vida — es lo mismo que la vida del mundo, siendo ésta, sin embargo, aparente y aquélla eterna... El Hijo es la verdad del mundo finito» *(íd.*, XII, pág. 168). Dios es el Espíritu absoluto, que es: *a)* la idea eterna que se desarrolla en el mundo (Padre); *b)* la idea una vez alcan-

zada la conciencia (Hijo: entre el mundo y el Hijo o Verbo, idéntico al Padre, hay distinción en cuanto que el mundo expresa la caída de la idea, el momento de lo que es negado; *íd.*, XIV, pág. 86); *c*) la idea que en el mundo se realiza como espíritu general de la comunidad. Ésta es, para Hegel, la religión absoluta, transformación especulativa de la cristiana. También Hegel se defendió en vano de la acusación de panteísmo, y también sus autorizados intérpretes, por ej., Th. Haering, A. Lasson, J. H. Stirling, etc., han sostenido sin fundamento que su filosofía no es enteramente panteísta. Una interpretación semejante sólo se puede justificar en este sentido: dado el dialectismo esencial por el que el antinomismo dialéctico, esencia del pensamiento y de la realidad, substituye los conceptos de ser y de substancia, no se puede hablar de panteísmo, en cuanto se menoscaba la identidad ontológica de los seres, que sólo es pensable como término dialéctico (en el que se niega) de la multiplicidad. En este caso, el sistema de Hegel se puede llamar indiferentemente cosmismo o acosmismo; en un caso o en el otro, la que él llama «vida divina» se identifica con la historia de los hombres y Dios con el Estado, en el que la historia encuentra su cumplimiento.

No es preciso insistir sobre otras formas de panteísmo (Schleiermacher, para el que Dios no puede existir sin el mundo y el panteísmo es la forma más elevada de religión, Schopenhauer, E. von Hartmann, etc.), por lo que remitimos al lector a los tratadistas correspondientes, ni citaríamos a Krause si su pensamiento mediocre no hubiera ejercido influencia en Bélgica y, sobre todo, en España, y si no hubiera acuñado el término *panenteísmo*, que a fin de cuentas no dice nada nuevo: Dios, del que tenemos la intuición, no es en el mundo, sino el mundo en Dios: «todo en Dios». Por consiguiente, la filosofía es la ciencia de Dios o de la Esencia.

Para el panteísmo, el mundo se identifica con Dios, del que emana o procede; por consiguiente, el ser del mundo es el mismo ser de Dios. No vale la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*, ya que sigue en pie la misma dificultad. Por otra parte,

Dios no se puede concebir sin el mundo, sigue sosteniendo el panteísmo, ya que sin el mundo sería inconsciente: la conciencia, en efecto, importa alteridad, es decir, distinción de algo que es y se le opone; por consiguiente, el mundo es necesario a Dios, que se hace, deviene, se revela a sí mismo a través del mundo, toma conciencia de sí mismo. Esta tesis, que también es típica del panteísmo griego y medieval y del idealismo trascendental alemán, hace que el panteísmo se transforme sin más en ateísmo. Un Dios que se hace (el *Gott im Werden* de Hegel), que es potencia que pasa al acto, no es Dios, no es un Espíritu infinito, que es Acto puro. Evidentemente, en el panteísmo se niega a Dios y se llama con su nombre a otra cosa. En efecto, cuando el panteísta dice que Dios, sin el mundo, sería inconsciente, porque la conciencia, para sorprenderse a sí misma, tiene necesidad de otra cosa distinta de ella, no habla de la Conciencia absoluta o de Dios, sino de la conciencia finita del hombre, que no es puro espíritu como Dios, el cual, precisamente en cuanto espíritu puro, es siempre conciencia en acto, por lo que no tiene necesidad alguna de lo otro para ser tal. De un modo semejante, Él es espíritu perfecto sin necesidad de llegar a serlo, de *hacerse:* si se debiera hacer, sería siempre espíritu *in fieri* y, por esto, *jamás* perfecto. Un Dios que deviene, jamás es Dios en ningún momento de su devenir y, por consiguiente, jamás existe como Dios y jamás será Dios. Lo que equivale a decir: Dios no existe. En fin, no se habla de Dios sino de otra cosa cuando se argumenta que, si Dios es infinito, no puede ser más que impersonal: quien dice persona dice límite y finitud, pero Dios es infinito y sin límites; luego Dios es impersonal. En tal argumento podemos observar: *a*) que no concluye en que Dios sea impersonal, sino en que Dios no existe, ya que un Dios impersonal no es Dios, sino una abstracción (la naturaleza, la humanidad, etc.); *b*) que la premisa es exacta si se refiere a la persona finita humana, pues el concepto de persona humana no es el único concepto posible de persona: Dios es persona de manera *diversa* de como lo es el hombre, pero lo es de modo *análogo*. En otros términos, no se puede sostener en ningún

caso, porque está en contradicción con el concepto de Dios, que el mundo «añada» algo al mismo Dios. Pero, aun asumiendo por un momento la tesis panteísta de que el mundo sea necesario a Dios, resulta contradictoria en sí misma. Si el mundo es necesario a Dios, es absurdo decir que Dios existe por una apariencia, o, más bien, es absurdo decir que Dios existe, ya que, al serle necesario el mundo para existir, dado que el mundo es una apariencia, también Dios, que para existir tiene necesidad del mundo, resulta una apariencia. Por tanto, el panteísta debe concederle al mundo una realidad. Pero no una realidad diversa de la de Dios, ya que de otro modo vendría a menos principio de la *unidad* del ser y, con él, la esencia del panteísmo. Por consiguiente, a Dios le es necesario, para existir, la realidad del mundo, que es su misma realidad: a Dios, por tanto, le es necesario... ¡Dios mismo para existir! Además, en los sistemas panteístas, la libertad humana no se justifica y no es posible distinguir entre lo que Dios quiere y lo que Dios permite: bien y mal son divinos, ¡Dios tiene necesidad del mal! Por último, el panteísmo suprime lo sobrenatural y la religión (todas las religiones tienen el mismo valor y son expresiones simbólicas e inadecuadas de una verdad inaccesible) y justifica como necesarias todas las revoluciones y todas las tiranías políticas.

BIBLIOGRAFÍA

Es útil consultar las más importantes historias de la filosofía y las que tratan en particular el problema de la religión, así como también los tratados de teodicea que contienen a menudo óptimas exposiciones del panteísmo.

Puede consultarse además: G. CHR. B. PÜNJER, *Gesch. der christl. Religionsphilos.*, 2 vols., Brunswig, 1880-83; H. SCHWARZ, *Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philos.*, Berlín, 1913; J. BERNHART, *Die philos. Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922; M. ETTLINGER, *Gesch. der Philos. von der Romantik bis zur Gegenwart, Kempten*, 1924. — En particular: F. HOFFMANN, *Theismus und Pantheismus*, Würzburgo, 1861; G. M. SCHULER, *Der Pantheismus*, Berlín, 1884; C. RANZOLI, *Il linguaggio dei filosofi*, Padua, 1911, págs. 155-74; H. SCHWARZ, *Gott. Jenseits von Theismus u. Pantheismus*, 1928; A. VALENSIN, en DFC, III, col. 1.332 y ss.; F.-A. SCHALCK, en DThC, XI, II, col. 1.855-74; A. S. GEDEN, en J. HASTINGS, *Encycl. of religion and ethics*, IX, págs. 609-20; M. F. SCIACCA, *Ateísmo*, en *Con Dios y contra Dios*, Barcelona, Miracle, 1957. Otras indicaciones en R. EISLER, en *Wörterbuch der philos.*, Begriffe, II, 4.ª ed., Berlín, 1929, págs. 374-75.

Capítulo III

LA RAZÓN, LO RACIONAL Y EL RACIONALISMO

«Razón» es un término filosófico que, sobre todo en el sentido de facultad, ha tenido en la historia del pensamiento occidental una multiplicidad de significados, que frecuentemente han engendrado equívocos y malentendidos. Probablemente el término *ratio* deriva de *ratus*, participio de *reor* (creer, pensar), y con anterioridad a su uso propiamente filosófico significó cálculo, relación. La *ratio* corresponde tanto al νοῦς (Platón) como al λόγος, con esta diferencia: el νοῦς es propiamente la facultad o la actividad, el λόγος es el contenido del νοῦς (la verdad) o lo que la razón construye (el discurso, el conjunto de relaciones, etc.). Es oportuno distinguir los dos significados fundamentales del término: la razón como facultad *(Vernunft)* y la razón como objeto de conocimiento *(Grund)*.

Los dos términos νοῦς y λόγος, en su conjunto, expresan adecuadamente el sentido de razón como facultad discursiva o raciocinadora, capaz de formular pruebas, de combinar conceptos y proposiciones, de dar demostraciones. En esta función es considerada como propia del hombre (que, según la célebre expresión de Aristóteles, es ζῷον λογικόν), como dice Santo Tomás (en *III Sent.*, dist, 25, q. I, a. I), «et Deo non convenit nec Angelis». En este sentido se distingue del intelecto, que es actividad intuitiva, aprehensiva del ser y capaz de captar los primeros principios y las verdades primales necesarias del pensamiento y de la vida. No se trata de dos facultades, como dicen de común acuerdo San

Agustín y Santo Tomás. En efecto, para San Agustín, *ratio* e *intellectus* (o *intelligentia)* son inherentes *naturaliter* en la *mens (De civ. Dei,* XI, cap. 2); el *intellectus* es superior a la *ratio* (en *Juan Evang.*, tract. XV, 4, 19; y en Santo Tomás, *Sum. Theol.*, 2.ª 2ae, q. 45, 5 ad 3), en cuanto que es visión interior (con la que la *mens* percibe la verdad, que le descubre la luz divina), principio del comprender y verdadero ojo del alma *(De ordine,* II, cap. 2, n. 5; cap. 9, n. 26).

La razón, en cambio, es *aspectus animi*, órgano de búsqueda que discierne (análisis) y conecta (síntesis), es decir, la facultad discursiva que se aplica al sentido que le es inferior o a los sensibles para juzgarlos *(De vera relig.*, cap. 29, n. 30). También para Espinosa, la razón es inferior a la ciencia intuitiva: la primera nos hace ver las cosas *sub quadam aeternitatis specie*, la otra *sub specie aeternitatis*. Kant distingue entre razón *(Vernunft)* — la facultad que nos hace conocer los principios del conocimiento *a priori* — y la *razón pura*, la facultad que contiene los principios que nos permiten conocer algo exclusivamente *a priori (Crít. de la razón pura,* Introd., VII); entre razón *teorética* o *especulativa*, que es la que se aplica al puro conocer y que fundamenta y construye la ciencia, y razón *práctica*, que es la que contiene los principios *a priori* del obrar o la regla de la moral. Además, Kant entiende el término razón en el sentido especial de facultad superior de las tres Ideas metafísicas del alma, del mundo y de Dios *(Crít. de la razón pura, Dial. trascendental,* l. I, sec. 1.ª). En este sentido, la razón *(Vernunft)* no se opone a la experiencia (como en el caso anterior), sino que se distingue y se opone al intelecto *(Verstand)*. Rosmini, repensando a San Agustín y para combatir la trascendentalidad kantiana, distingue también entre razón e intelecto o luz de la razón; la primera es la «facultad de aplicar la idea del ser», que es intuída por el intelecto *(Principios de ciencia moral,* cap. I, art. I). Los postkantianos hicieron de la razón el absoluto, al concebirla como intuitiva de todo lo real identificado con ella misma: para Jacobi, es la facultad de captar lo suprasensible; para Schelling, «es el absoluto» *(Darstellung meines Syst.*

der Philos., en *Sämtl. Werke*, VI, pág. 115); para Hegel, es «la certeza de ser toda la realidad», la universalidad y objetividad en sí y para sí de la Autoconciencia *(Encicl.*, 437).

En el sentido de facultad, razón siempre significa juzgar bien y réctamente, es decir, haciendo buen uso de las reglas de la lógica, como también indica, en el racionalismo moderno y en Kant, el sistema de los principios *a priori*, independientes de la experiencia. Por último se usa en oposición a la fe y a la verdad revelada y supra-racional (para estos tres últimos sentidos véase RACIONALISMO).

LA RAZÓN COMO OBJETO DE CONOCIMIENTO es lo que da explicación de alguna cosa en un doble sentido: ontológico, como, por ejemplo, la «razón de ser», el «porqué» que explica y demuestra la razón de una cosa, la causa final y la causa formal; y gnoseológico, es decir, el argumento con el que sostiene y se justifica una afirmación. En el lenguaje de los escolásticos, la *ratio* de una cosa es su esencia *(ratio intellecta* es el mismo concepto considerado objetivamente). También se puede usar en sentido normativo de justificación: por ejemplo, en la expresión «tengo mis razones para obrar y hablar de este modo y no de otro». En este sentido, la razón de una proposición o de una tesis es lo que la justifica y la demuestra como objetivamente válida. En fin, la expresión «ente de razón» es lo que tiene una existencia objetiva sólo en la mente (sin que esto excluya la posibilidad de un fundamento real), como, por ejemplo, las relaciones, las negaciones, etcétera.

La filosofía contemporánea ha criticado fuertemente la razón como objeto de conocimiento, tanto en el sentido ontológico (negaciones de la causa final o formal), como en el sentido gnoseológico: no hay argumentos para demostrar necesariamente una afirmación, y sólo existen «hipótesis», que se aceptan (sean las que fueren), según resulten más o menos idóneas para una determinada situación histórica o práctica.

BIBLIOGRAFÍA

Para la idea general de razón puede consultarse a H. BERGSON, en *Bulletin de la Société Franç. de philos.*, abril 1907, pág. 140 y sigs.; R. ARDIGÒ, *La r.*, Padua, 1894; C. F. KEANS, *The pursuit of ratio*, Londres, 1910. Amplias referencias históricas se encuentran en R. EISLER, *Vernunft*, en *Worterb. der philos.*, Begriffe, III, 4.ª ed., Berlín, 1930, págs. 395-406; I. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'A.*, París, 1936; A LALANDE, *Vocab. tech. et crit. de la philos.*, íd., 1938, págs. 669-78; M. FEDERICO SCIACCA, *S. Agustín*, I, Barcelona, 1954.

RACIONAL es lo que pertenece a la razón o guarda conformidad con ella. En este sentido se llama racional la demostración, la deducción, como actividad propia de la razón consistente en combinar conceptos y proposiciones.

También es acto racional el «juzgar bien» (Descartes, *Disc. de la mèt.*, I, I), es decir, el acto por el que se sabe distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal, etc. Igualmente se llama racional a la verdad natural para distinguirla de la revelada o supra-racional; y lo mismo ocurre con el sistema de los principios *a priori*, lógicamente formulados, cuyo origen y valor son independientes de la experiencia sensible. Hegel, que hace del concepto la esencia de las cosas, identifica lo real con lo racional: «todo lo racional es real; y todo lo real es racional» *(Filos. del derecho*, pref.). Tampoco faltan otros significados particulares: por ejemplo, en el sentido de «buen método» (así se habla de «educación racional», de «distribución racional» de las partes de una materia, etcétera). Los matemáticos hablan de «número racional», refiriéndose a aquel que puede ponerse bajo la forma de una relación entre dos números enteros; y los físicos de «mecánica racional», construída con método puramente deductivo partiendo de las nociones de masa, fuerza e inercia.

Cournot opone orden «lógico» a orden «racional»; el primero, según él, es lineal y discursivo, el segundo sintético e intuitivo;

el orden lógico determina el asentimiento sin mostrar las verdaderas razones de las cosas; el orden racional, en cambio, une las verdades con su principio natural e ilumina a la mente. Como es sabido, el racionalismo moderno y Kant oponen lo racional a lo empírico.

Los términos «racional» y «razonable» se usan, con frecuencia, indiferentemente. Sin embargo, es más exacto distinguir el primero del segundo, que indica la razón que rehuye los extremos y, en general, todo lo que es sano y normal. Desde el mundo de vista moral, es razonable quien sabe frenar las propias pasiones y los propios instintos, deseos, etc., es decir, quien sabe hacer un buen uso de la razón. También la «justa medida» es racionalidad y quien se conforma con ella es razonable e incluso racional, ya que no hay razonabilidad sin normas ni principios. Pero la palabra racional, en este sentido, también tiene sus lados negativos: un espíritu racional puede indicar un hombre frío e indiferente, interesado y calculador, es decir, pobre de sentimientos (o despreciador de ellos) y de escasa intuición. Hay además un sentido peyorativo referido a la misma razón: cuando la razón pretende racionalizarlo todo — en el sentido específico de la razón como principio de determinaciones y relaciones lógico-conceptuales — y niega lo que no es racionalizable, es racional pero no razonable. La racionabilidad es la racionalidad penetrada por la inteligencia, que, a su vez, la hace penetrante, y vivificada por el sentimiento. «Es necesario tener racionabilidad en grado tal que no seamos puramente racionales o pasionales, un sentimiento tan cálido que la razón se haga humana, y tanta fuerza racional que el sentimiento se purifique e ilumine» (1).

RACIONALISMO es un término filosófico relativamente reciente (entró en uso con el deísmo inglés en el siglo XVIII) y rico en significados. Entre ellos se pueden distinguir tres fundamen-

(1) M. F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Brescia, 1950, pág. 233.

tales: 1) sentido metafísico; 2) sentido gnoseológico; 3) sentido religioso.

1. *Sentido metafísico.* — Todo tiene una razón de ser y no hay nada, al menos de derecho, que no sea racional. La razón es, en pocas palabras, principio de inteligibilidad universal, y todo cuanto existe en sí, aunque no por nosotros, es reducible a las leyes esenciales del pensamiento racional, entendido como *principio de razón* de las cosas, aunque la insuficiencia de nuestros medios cognoscitivos no pueda captar enteramente esta racionalidad profunda del universo en su unidad y totalidad. En este sentido, el racionalismo puede ser panteísta, teísta y, si se me consiente el término, semipanteísta: panteísta si identifica la racionalidad inmanente del mundo con el mismo Dios (estoicismo, Plotino, Espinosa, Hegel, etc.); teísta si la hace derivar del acto creador de Dios, que es trascendente con respecto al mundo (Platón, San Agustín, Santo Tomás, Vico, etc.); semipanteísta si no identifica a Dios con el principio de razón inmanente en el mundo, pero hace del mismo mundo, en su «armonía» universal, el «mejor de los mundos posibles», que Dios no podía dejar de crear por necesidad moral (Leibniz). En todos estos casos se admite, sin embargo, que: *a*) el mundo tiene un orden y un fin y, en él, nada aletea en manos de la casualidad; *b*) si a veces nos parece de distinto modo, ello se debe a la imperfección de nuestro conocimiento y a nuestros límites de entes finitos y contingentes, que no sabemos ver la gran «economía» del universo, debida a la Razón inmanente que lo gobierna (tesis panteísta) o a la Providencia que realiza un misterioso plan divino (tesis teísta).

2. *Sentido gnoseológico.* — Única fuente de conocimiento de la verdad es la razón, facultad esencial y exclusiva para este fin. En este sentido, el racionalismo se opone a todas las formas de sensismo y de empirismo, que asumen como fuentes de verdad (de toda verdad) las asociaciones, clasificaciones y esquematizaciones que de los datos sensibles hace el intelecto. Desde este punto

de vista se puede hablar de un racionalismo en Sócrates y en Platón opuesto al sensismo de los sofistas; en Descartes y en Leibniz opuesto al empirismo de Locke, etc. Naturalmente, no todas las formas de racionalismo gnoseológico presentan una rigidez y un exclusivismo iguales. En la antigüedad tiene este carácter el racionalismo de la escuela eleática y, sobre todo, el de Parménides, que considera ilusoria y falaz toda la experiencia sensible: la Justicia, que «posee las llaves que abren y cierran» (es decir, la razón), acogiendo al filósofo, le declara dos cosas: que existe el campo de la ciencia, que es la «verdad perfectamente redonda», y el campo de las opiniones, que no merecen fe alguna, es decir, *existe* el ser, que es el inteligible y del que puede tenerse un conocimiento verdadero, y *no* el devenir (lo sensible), que es apariencia y del que sólo se tiene opinión (Sexto Emp., *Adv. math.*, VII, III y sigs.). Es necesario juzgar no con «el ojo que no ve» y con «el oído que resuena con sonidos ilusorios», sino con «la razón» *(íd.*, VII, 114), la única que asegura la unidad del ser. Sócrates y Platón atenúan la intransigencia (y la abstractez) del racionalismo eleático, y tanto el uno como el otro no niegan la importancia de los sentidos ni excluyen del proceso cognoscitivo a la sensación. Sin embargo, el racionalismo asume con Platón el carácter esencial de «innatismo» que, con diversos matices o ahondamientos, será conservado por toda la corriente platónica: en el alma humana existen conocimientos-principios o formas racionales, etc., anteriores a toda experiencia externa y que son descubiertos por la reflexión. La sensación no es más que «la ocasión» para despertar en el alma los conocimientos innatos olvidados (v. sobre todo el *Menón).* Esto le permite a Platón no excluir ni desvalorizar los grados intermedios del conocimiento (v. sobre todo el *Theetetes),* pero le impide captar el verdadero valor de lo sensible y del sentir. Para él, el conocimiento verdadero es el intelectivo (νόησις) y discursivo (διάνοια), que se orienta hacia las Ideas, los entes que siempre permanecen idénticos a sí mismos y que sólo se pueden aprehender con el pensamiento *(Fedón,* 79 a), el único que nos hace adquirir verdad y sabiduría *(íd.,* 66 a;

Resp., 508 d). Aristóteles eliminó el innatismo platónico y reivindicó el valor del conocimiento sensible como origen de todos nuestros conocimientos, dejando siempre el primado a la verdad racional. «De todas las cosas tenemos certeza o por silogismo o por inducción. Aprendemos por inducción o por demostración. La demostración parte de los universales, la inducción de los particulares» *(Analyt. pr.*, II, 23, 68 b 13). Estas dos formas clásicas de racionalismo se encuentran en el platonismo cristiano (San Agustín, San Buenaventura) y en el aristotelismo cristiano (Santo Tomás), profundizadas, la primera en el sentido de la «interioridad» de la verdad (diversa del innatismo), y la segunda, que contiene fuertes elementos platónico-agustinianos, en el sentido de que, además de la *ratio*, admite (como Agustín) el *intellectus*, facultad de conocer superior e intuitiva, aun cuando una y otra no sean dos potencias diversas: «Et si intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu» *(Sum. Theol.*, 2.ª-2.ª, q. 49, a. 5 ad 3).

Pero el término *racionalismo* ha adquirido un significado filosófico preciso, que es el que se halla en uso, aplicándose solamente al llamado racionalismo moderno desde Descartes a Wolff: existen en nosotros principios *a priori* (innatos, aunque sólo sea en estado «virtual») evidentes por sí mismos, y de los que todo conocimiento verdadero es una consecuencia necesaria, a la que nada añaden los sentidos. Ahora bien, se ha de tener presente que el racionalismo moderno se desarrolló contemporáneamente a la formación de la ciencia moderna: racionalismo y cientifismo son inseparables. De lo que se desprende la exigencia de una verdad puramente racional, capaz de dominar y de ordenar el material confuso de la experiencia sensible. Pero tanto el racionalismo como el empirismo, opuesto a él, carecen todavía de un concepto crítico de la misma experiencia y la confunden con el «dato empírico», por lo que el racionalismo se pierde en un apriorismo de forma sin contenido y el empirismo en la masa de datos

sensibles sin una fuerza racional válida con vistas al fin del descubrimiento y de la conquista de la verdad. *Racionalismo* significa también dominio racional de la realidad y autonomía de la misma razón con relación a cualquier otra autoridad: si la razón es innata e innatos son en ella los principios de toda verdad, ella es independiente de la tradición, se fundamenta en sí misma, rechaza todo lo que no puede reducirse a ella, «critica» toda otra autoridad, se construye su derecho «natural», su moral «natural» (que ya no son de origen divino), y su religión «natural» (sin dogmas y sin Revelación). Para el racionalismo es suficiente que la razón se exprese libre y plenamente a sí misma para que se actúe la verdad total y un saber totalmente racional, enteramente acabado y absolutamente perfecto. De este modo, el racionalismo se presenta en abierta rebelión contra la tradición (incluso religiosa) y la historia, desde su fundador R. Descartes, cuyo *Discurso del método* es su manifiesto (v. sobre todo la 2.ª parte). Desde el punto de vista gnoseológico, la posición del racionalismo parece que fué bien definida por Leibniz: «El conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y hace que estemos dotados de la razón y poseamos las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios» *(Monadología,* n. 29), sin que en ello tenga nada que ver la experiencia sensible: «La razón pura y desnuda, distinta de la experiencia, sólo tiene que entender en verdades independientes de los sentidos» *(Theodicea, Discurso sobre la conformidad,* I). Así, el racionalismo, ligado a la ciencia y a su desarrollo, asume dogmáticamente como típica verdad del conocer la físicomatemática, entendida como construcción racional del mundo, deducida *a priori* por análisis y culminante en una Causa o Ley, identificada con Dios, que garantiza el perfecto funcionamiento de la *máquina* del cosmos. Por tanto, «la posición crítica del racionalismo no es de crítica de la razón, sino de cuanto es irreductible al conocer racional: la absolutez de la razón, *dogmáticamente* asumida, es *críticamente* adoptada como medida para medirlo todo... Para el racionalismo, todo es racionalmente *claro* y lo que es *obscuro*

es un grado inferior de conocimiento; todos los problemas pueden plantearse con toda nitidez y resolverse: la razón adecúa el orden natural y el orden natural apaga la exigencia de la razón. En un mundo sin enigmas filosóficos ya no son necesarios los misterios religiosos, fruto del fanatismo y de la superstición, según la conclusión del cientifismo bárbaro y del filosofismo superficial del Iluminismo (1).

El empirismo se lanza a fondo a criticar precisamente esta «razón» del racionalismo, oponiéndole su afirmación de que todo conocimiento humano deriva de la experiencia sensible, límite infranqueable de la razón. En este duelo se sitúa el criticismo de Kant, en el que el racionalismo cobra un nuevo significado en relación al significado nuevo que Kant da al término «experiencia». La experiencia no es el dato empírico; éste sólo es el contenido de la experiencia, la cual es posible porque el espíritu posee la razón, es decir, un sistema de formar *a priori* que organizan y sistematizan los datos empíricos. Por lo tanto, la experiencia es síntesis de la forma *a priori* y del dato empírico *a posteriori*, que en la forma encuentra su orden y da a la forma su contenido. Consiguientemente: *a*) los principios *a priori* del racionalismo de Descartes a Wolff dejan de ser verdades innatas para transformarse con Kant en «condiciones» *a priori* que el intelecto aplica a los datos empíricos o sensibles para elevar el conocimiento sensorial al grado de conocimiento racional y para construir la síntesis de la experiencia; *b*) «conocimiento por razón» *(Vernunfterkenntnis)* y conocimiento *a priori* son una «misma cosa» *(einerlei)*, en cuanto que es la razón la que contiene los principios que permiten un conocimiento *a priori* *(Crít. de la r. pura,* introd., § 7); *c*) pero como los principios son condiciones o formas *a priori* trascendentales, su validez queda limitada a la experiencia empírica o a lo fenoménico; *d*) y, por consiguiente, Kant asume, como el empirismo, lo sensible como límite de la razón, no pudiendo evitar el agnosticismo metafísico. De este modo, el racionalismo,

(1) M. F. Sciacca, *La interioridad objetiva,* Madrid, 1955.

con el criticismo kantiano, viene a identificarse con la posibilidad de la física y de la matemática como ciencia, sin lograr, por otra parte, evitar la subjetividad del conocer, ya que el *a priori* no es una verdad, sino sólo una condición (actividad trascendental del sujeto) de la experiencia.

Después de Kant, pero a través de su desarrollo, Hegel hace de la Razón el principio metafísico, identificando «real» y «racional». También para Hegel la Idea es trascendentalidad, pero ya no función o condición de la experiencia, sino más bien entidad metafísica que, a través de la ley del dialecticismo, se actúa a sí misma y resuelve en sí misma todo lo real, sin el residuo de la cosa en sí. De este modo, queda eliminado el agnosticismo metafísico kantiano, no porque Hegel (y todo el idealismo trascendental) fundamenten y resuelvan los problemas de la metafísica, sino porque disuelven la metafísica en la lógica, es decir, el ser en el pensamiento. Por lo tanto, en Hegel, el racionalismo metafísico se identifica con el gnoseológico, y el dialecticismo (paso de un término al otro de la contradicción y unidad de los contradictorios; *Enciclopedia*, § 81) es a la vez ley del pensamiento y de la realidad. Así la razón se dogmatiza a sí misma una vez más y, al ponerse como verdad total, niega la propia verdad y toda verdad en la «irracionalidad» de su absolutez y en la abstractez del panlogismo.

3. *Sentido religioso.* — Más bien debería decirse «irreligioso», ya que la llamada religión «natural» o «racional» se resuelve en la negación de la religión, en cuanto reduce todo su contenido de verdad «dentro de los límites de la razón». Por tanto, racionalismo religioso es aquella doctrina o aquella actitud doctrinal que sólo admite de la religión aquellas verdades que pueden ser racionalmente conocidas. En rigor de verdad, no se puede hablar de un racionalismo religioso antes del cristianismo, ya que faltaba una verdad revelada y, por consiguiente, suprarracional y dogmática. El racionalismo religioso comienza con el deísmo inglés, según el cual las verdades religiosas se aceptan no porque son

reveladas, sino en cuanto son comprendidas y justificadas por la razón. De este modo se niegan las verdades de fe y se hace de la religión un grado de la misma razón o se la resuelve dialécticamente en la filosofía (Hegel, Gentile), de la que es un grado inferior. Doctrina heterodoxa bajo todos los aspectos (naturalmente condenada), en cuanto niega la Revelación y subordina la religión a la razón; doctrina negadora de la misma religión al negar el dogma y lo sobrenatural. Para combatir el racionalismo religioso no es necesario caer en el exceso opuesto (heterodoxo también) de la «irracionalidad» de la verdad revelada («absurda» para la razón: Kierkegaard, Barth, etc.) o en el fideísmo, que, negando la razón, pierde la misma fe. Al racionalismo religioso no se le ha de oponer el «irracionalismo» religioso, ya que la verdad revelada no va contra la razón, sino que está por encima de ella, sin que por ello contradiga o se oponga a la razón. Es más, incluso puede ser defendida negativamente (demostrando que es falsa la afirmación contraria) por la razón, sin menoscabo de su dignidad suprarracional y dogmática.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre el racionalismo moderno en general, hay indicaciones bibliográficas en ÜBERBEG, III, pág. 653 y sigs. En particular: K. FR. STÄUDLIN, *Gesch. des Rationalismus u. Supernaturalismus,* Göttingen, 1826; A. THOLUCK, *Gesch. d. Rational.*, Berlín, 1865; H. HEUSSLER, *Der Rationalis-m. des 17 Jahrh...*, Breslau, 1885; C. GRUBE, *Über den Rationalism. in der neuren engl. u. französ. Philos.*, Halle, 1889; W. PASSING, *Spinozas Rational.*, Leipzig, 1893; L. OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rational.*, París, 1906; F. ENRIQUES, *Scienza e r.*, Bolonia, 1912; M. ROBERTSON, *Rational.*, Edimburgo, 1912; K. GIRGENSOHN, *Rationalis.*, Leipzig, 1926; F. ENRIQUES-G. DE SANTILLAN, *Le problème de la connaissance. Empirisme et rationalisme grecs,* París, 1938; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* cuaderno II, 2.ª ed., Bruselas-París, 1942. Un artículo amplio, particularmente desde el punto de vista teológico, es el de C. COSTENTIN, *Rationalisme,* en DThC, XIII, II, 1.688-1.788.

Capítulo IV

RAZÓN «CRÍTICA» Y REVELACIÓN

Yo me he «confesado» públicamente una vez, en *Mi itinerario a Cristo* (Turín, Società Editrice Internazionale, 1944; trad. esp., Madrid, Taurus, 1956), por gentil invitación del P. Cojazzi. Ahora debería «reconfesarme» ante la atenta insistencia de D. Juan Rossi. Los escritos autobiográficos no admiten «repetición», porque no «sirve» de nada y porque son autobiográficos. Mejor dicho (y en ello no hay contradicción), exigen «repetición», pero en un sentido profundísimo, es decir: substancialmente se repiten las cosas que vale la pena repetir; no se repiten (se prueba una vez y después no se piensa más en el asunto) las accidentales o caducas. La repetición, como intenso momento de vida espiritual, no quiere decir costumbre o hábito cansino, sino presencia constante de lo que es esencial y satisfactorio. Ahora bien, ¿qué hay de más esencial y total en la vida de un hombre y que lo sacie más que su conversión religiosa? Por consiguiente, aquí sí que se trata de una «repetición» válida, por auténtica, de una «repetición» absoluta, cotidiana, de cada hora y de cada instante. Y precisamente se me invita cortésmente a discurrir sobre esto en pocas páginas.

Evidentemente, mi testimonio es el de un filósofo: mi conversión ha sido la de un filósofo que es hombre, a pesar de la opinión contraria de mucha gente benévola. Y es la conversión continua de mi pensamiento.

Por consiguiente, me limitaré en estas líneas a ilustrar cuáles fueron los obstáculos principales que debí superar para abrirme al

don de la fe cristiano-católica y que son los obstáculos que casi todos los filósofos encuentran en su camino intelectual, especialmente los que (como yo) han tenido una formación laica o provienen del estudio del pensamiento moderno.

Prácticamente significa todos, y, por consiguiente, desde este punto de vista, mi discurso podrá servir de ayuda a algún «vagante» de buena voluntad deseoso de llegar a ser «viator»; de dejar de ser *insipiens* y transformarse en *sapiens*, que llanamente significa «saber lo que se dice», y esto sólo lo sabe quien cree en Dios, porque el ateo, según la antigua Sabiduría bíblica, es «quien no sabe lo que dice».

No hay fe sin razón: a la fe le es esencial el fundamento racional. Pero también es verdad que la razón puede ser un peligro mortal para la fe, sobre todo en el filósofo. En todo momento, el filósofo está a punto de cometer «el pecado de la razón», es decir, de rechazar cuanto trasciende los límites del conocimiento natural o racional. Pecado es éste de soberbia, *peccatum originans*, fuente de todos los demás, negación de Dios, de lo Sobrenatural, de la Revelación, del Cristianismo en cuanto tal. Esta tentación está siempre al acecho bajo los paludamentos académicos del filósofo (y aun puede decirse que anida en la cabeza de todo hombre). Sin embargo, se enmascara bajo un preconcepto especioso, que puede formularse así: admitir la existencia de Dios o de una verdad suprarracional equivale a negar la autonomía de la razón humana y la libertad de la voluntad. También yo, antes de mi conversión, pensaba así, del mismo modo que todos los que se dicen «espíritus fuertes», «librepensadores» salvos de todo prejuicio.

Pero, a propósito de esto, ¿fuertes en qué? ¿Libres de qué? Estas preguntas vinieron a mi mente después de detenerme en el Evangelio y dialogar con Agustín, con Pascal y con Rosmini.

Cuando me las formulé, no pude eximirme de darles una respuesta. «Fuertes» no son tales espíritus, porque no es fuerte, digámoslo con una expresión eficaz de Pascal, quien «se hace el valiente con Dios»: no hay hombre más débil que quien sólo ve

su fuerza con sus solas fuerzas. Se retrae en y sobre sí mismo no por valor, sino por miedo; el ateo no cree en Dios, no porque esté convencido de que Dios no existe, sino porque teme convencerse de lo contrario. Tales pensadores no son «libres», porque no es libre quien se hace esclavo de una libertad que es albedrío y orgullo, es decir, de aquello que es precisamente la negación de la misma libertad y de toda libertad. Entonces comprendí una cosa: acto racional es aquél con el que la razón reconoce (y como «reconocimiento» es acto moral) que existe un saber que la sobrepasa, de orden diverso, pero no contradictorio al de la misma razón. Parece que esto no es nada, pero para comprenderlo en su crudeza es preciso domar el pecado de la razón y liberarse del preconcepto que dice que afirmar a Dios equivale poco más o menos a negar al hombre. La verdad, en cambio, está en todo lo contrario: negar a Dios es negar al hombre; y, precisamente, la autonomía y la libertad que tanto encantan al racionalismo absoluto. En la soledad de sí misma, la razón acaba por perder la verdad a la que se halla naturalmente ordenada. Decir que la razón se autofunda, que es principio de sí misma, es como decir que lo contingente es necesario. En efecto, la autonomía de la razón ateo es la absolutización que la razón hace de sí misma. Pero una razón que se absolutiza... no razona, «desatina», sale fuera de su orden, se hace disforme, «anormal». Por tanto, no es «irracional» la afirmación de que existe una verdad «suprarracional», sino que precisamente lo es su negación, siendo racional admitirla. Sólo quien se halla enfermo de soberbia psicológica puede sostener lo contrario, es decir: la razón es absoluta; yo soy un ser racional; luego mi pensamiento es absoluto. Para sus adentros, quien divina a la razón, se diviniza a sí mismo y se complace en ello. ¡Y a esto le llama defensa de la autonomía de la razón y de la libertad humana! En cambio, la razón es autónoma cuando obedece a su orden natural, que le dice que precisamente las verdades que le son propias, es decir, las de su orden, exigen (demuestran) la existencia de Dios y no excluyen (porque no la contradicen) a la Revelación, sino que, por el contrario, la hallan perfectamente

conveniente a la misma razón y requerida (aun siendo un don gratuito) por la profunda dialéctica de la vida espiritual. La fe — y sólo la fe — es liberadora de la libertad, porque exige que la voluntad quiera según la ley con que Dios ilumina las mentes de las criaturas. Lo que se consideró (hoy se considera mucho menos que hace veinte años) como definitiva conquista del pensamiento moderno, «Dios ha muerto», según una expresión de Nietzsche, se me presentó (y aún hoy se me presenta) como su derrota, porque significa la muerte del hombre. Y, en efecto, quien la escribió canceló al hombre e imaginó la doctrina del Superhombre.

Superado este preconcepto fundamental, quedaban otros (que siguen teniendo actualidad entre los *vagantes*). Por ejemplo, el siguiente, que por cierto se halla ligado al anterior: la filosofía (sobre todo la moderna) es *crítica;* una filosofía católica no puede menos de ser *dogmática;* luego, la filosofía católica, como tal no es filosofía. Este silogismo invade y devasta la mente y el corazón de muchos que se profesan filósofos y en un tiempo también fuí yo su víctima. Por cierto, lo he oído formular a un colega del Norte de Italia y, precisamente, con pleno convencimiento. Sin embargo, ¿puede haber algo más dogmático que tal silogismo? La crítica absolutizada viene a ser el peor dogmatismo, ya que crea el dogmatismo de la crítica, que destruye a la crítica en cuanto tal. Tal razonamiento, en rigor de verdad, es de Don Ferrante, y, sinceramente, mucho me temo que el ilustre señor haya de morir maldiciendo a las estrellas como un héroe de Metastasio. Una crítica que muere con un final melodramática, precisamente arruina la reputación de un filósofo «crítico». Pero confiémoslo resignadamente a las manos de Dios y prosigamos nuestro breve discurso.

¿Qué significa filosofía «crítica» y qué «pensamiento dogmático»? Crítica significa (para Kant) «juicio», y juzgar quiere decir definir y, también, señalar límites. Por consiguiente, plantear críticamente el problema «filosofía» y los problemas de la filosofía significa definir el objeto propio e indicar los límites de la validez cognoscitiva de la búsqueda racional, es decir, no aceptar *a priori*

o dogmáticamente un saber que no haya sido controlado por la razón, ni a la misma razón como poder omnipotente e infalible. Pero si es así, ¿qué católico-filósofo no ha sido crítico? Y si no ha llegado a las mismas conclusiones de Kant, es porque ha sido crítico de verdad y no dogmático como Kant y otros filósofos llamados críticos. En efecto, si crítica pretende significar que la razón ha de excluir *a priori* una verdad revelada (y por lo tanto dogmática), porque la verdad es sólo humana y racional, entonces se deja de ser críticos y se va contra el mismo concepto de la crítica, la cual exige que nada se admita o se excluya *a priori* o dogmáticamente. Por tanto, tal pretensión es un «prejuicio» y no un «juicio», y, siendo la crítica «juicio», dicho «prejuicio» es la negación de la misma crítica. Desde luego, el pensamiento católico habla de verdades dogmáticas, pero: 1) no se sirve de ellas ni las utiliza como base para fundamentar la demostración de verdades racionales o filosóficas; 2) las reconoce porque no contradicen la razón. Por consiguiente, las admite porque la razón juzga (y por esto es crítica) que el admitirlas le es conveniente y no le repugna. En cambio, el llamado filósofo crítico no juzga, «prejuzga» (y por esto es «acrítico») al negarlas en el punto de partida, es decir, parte de un presupuesto dogmático que ninguna crítica de la razón ha autorizado. El pensamiento moderno anticristiano (empirismo y racionalismo, criticismo, idealismo trascendental y sus derivados) no lo es por legítimo uso de la crítica, sino por un uso bastardo de la misma; no por crítica, sino por *defecto* de crítica, porque le falta el sentido de la *profundidad del hombre*, de la auténtica interioridad (que es, agustinianamente, presencia de verdad objetiva); porque, frente a las profundidades metafísicas del ente humano, es superficial, aunque algunos de sus representantes sean grandes filósofos.

Éste es un punto psicológicamente importante, un nudo artificioso que es preciso deshacer. No hay oposición entre pensamiento crítico y Verdad revelada o dogmática, ni la creencia en la Revelación impide el uso del pensamiento más crítico, ya que la crítica, la más intransigente y desarrollada, no puede menos de

llegar a la existencia de Dios y a la apertura de la razón a la Revelación. ¿Acaso Agustín y los Padres, Santo Tomás y los Doctores no son filósofos? ¿Ni tampoco Campanella y Pascal en los comienzos del pensamiento moderno; Vico y Rosmini dentro de su problemática más madura y Blondel en el mismo corazón del pensamiento contemporáneo? Hasta tal punto son filósofos, aun siendo católicos (o, mejor dicho, precisamente porque son católicos), que la crítica laica se ha esforzado todo lo posible por demostrar que, en el fondo, no son católicos y que, ¡en cuanto se hallan ligados al catolicismo, no son filósofos! Pero desenraizarles del catolicismo es arrancarles la mente y el corazón, negar el «alma de verdad» de su filosofía.

Todo cuanto acabamos de decir hace caer otro prejuicio: ser filósofos católicos significa renegar del pensamiento moderno. Precisamente es lo opuesto: quiere decir penetrar profundamente sus exigencias, asumirlo «críticamente» y resolver los problemas que plantea (y que es capaz de llevar hasta el fondo) dentro de las verdades fundamentales de la metafísica clásica en la doble (pero no contrastante) corriente platónico-agustiniana y aristotélico-tomista.

Por este motivo, yo le asigno a Rosmini una importancia inmensa en el desarrollo del pensamiento filosófico humano: el Roveretano se enfrentó con el pensamiento moderno, sobre todo con la «crítica» kantiana, y de sus exigencias hizo brotar la objetividad de la verdad. Por esto, yo debo a Rosmini la liberación de Kant y del idealismo trascendental, sin dejar por ello de pensar en moderno o, más bien, en modernísimo. El problema reside en esto: la verdad, ¿es «desarrollo» o es «descubrimiento»? ¿Es «posición» o «creación» del hombre o está «presente» interiormente al hombre? Conocidos son los paralogismos del idealismo inmanentista: «el pensamiento humano es exigencia de absoluto; luego es absoluto»; «el pensamiento es perceptivo de la verdad, luego es constitutivo de ella». De ningún modo: *a*) precisamente porque el pensamiento es exigencia de absoluto no es absoluto, pero contiene tanta fuerza natural que puede demostrar la existencia del

mismo Absoluto que lo trasciende y lo fundamenta; *b*) precisamente porque el pensamiento es «perceptivo» de la verdad no es «constitutivo» de ella: es la verdad la que lo hace pensamiento y no viceversa. Por consiguiente, la verdad es objeto del pensamiento, para que éste sea pensamiento. Ésta es la crítica auténtica, la que descubre la dignidad del hombre en el hecho de que él es partícipe de la verdad, siéndolo por donación natural de Dios y porque Dios ha querido elevar sobre toda otra a la criatura espiritual. De este modo, por otro camino, hemos vuelto a confirmar el punto de partida de estas páginas: la Revelación no niega la autonomía de la razón y la libertad de la voluntad. Pero, para llegar a esta conclusión, es necesario vencer la soberbia, no cometer el pecado de la razón o de la filosofía, de la *scientia* que «hincha». Ésta es la victoria de la razón, del hombre espiritual sobre el pasional.

Podrá observarse que de mi conversión, de la conversión en general y del Cristianismo estoy haciendo en estas líneas una cuestión totalmente intelectual. Repito que mi testimonio es el de un filósofo para filósofos de buena voluntad. Y añado: los preconceptos aquí señalados son obstáculos psicológicos muy difundidos incluso entre los no filósofos y actúan inconscientemente sobre la gran mayoría de los no creyentes. Basta pensar, por ejemplo, que para los marxistas (y el marxismo es una doctrina de masa) la religión es *alienación* en Dios de lo que atañe al hombre. Si bien se considera, bajo esta afirmación laten los mismos preconceptos anteriormente discutidos, aunque el marxismo tenga sus miras particulares. Además, he de decir que sólo aparentemente he hecho de la conversión y del Cristianismo una cuestión intelectual. Verdaderamente, he hecho de ellos una cuestión *humana*, porque la filosofía es vida del espíritu y el espíritu es la esencia del hombre. Es más, bajo este ropaje intelectual, existe el problema central: el del significado radical y último de la *humanidad* del hombre. Con esto quiero decir que tal significado se capta en el dinamismo interno del espíritu humano, que contiene elementos que lo llevan a Dios. Sólo si arriba a este puerto, el

hombre se clarifica a sí mismo, y tiene un sentido el dolor y la muerte, los problemas más humanos y más nuestros, en cuya solución gravita toda nuestra vida.

Todavía podría continuar mucho más; pero, prudentemente, Don Juan me ha puesto un límite infranqueable. Y ha hecho bien, tanto porque los discursos breves son más eficaces, como porque el mío, por extenso que pudiera ser, siempre quedaría incompleto. ¿Cómo puede agotarse un discurso sobre la conversión? Si pensase tal cosa, ¡ay de mí!, el pecado de la razón me habría jugado una mala pasada. Una conversión acabada no es una conversión, porque se bloquea y destruye en un acto de soberbia.

Cada uno de nosotros jamás se ha «convertido», sino que, solamente, a partir de un cierto momento de su vida, ha comenzado a convertirse, debiendo continuar esta obra hasta su último aliento. He aquí, pues, que se desmonta otro prejuicio. De ordinario se cree que quien se ha convertido no tiene ya nada que hacer y que puede estarse tranquilamente descansando en los laureles. En cambio, precisamente desde el momento de la conversión, comienza el duro trabajo de la misma conversión, porque jamás — excepto los santos, y no siempre — un hombre se ha convertido definitiva y enteramente a Dios, ni puede convertirse con sus solas fuerzas. Por consiguiente, más que llamarnos «convertidos», debemos decir que somos hombres que se convierten. El día que un cristiano se considera definitivamente convertido y satisfecho de su conversión, aquel día es el de su perdición.

Ha caminado hacia atrás, no hacia Dios sino hacia sí mismo, hacia el sí mismo orgulloso, prepotente e indomable que se anida incluso en los actos que parecen más caritativos.

A todos, a los hombres que se convierten y a los convertibles (todos los hombres, en cuanto hombres, lo son) se les ha de decir: para caminar sobre las rocas del calvario y para hincar las rodillas en tierra a los pies de la Cruz, no es bastante toda la vida, si Dios no ayuda.

Capítulo V

EL IRRACIONALISMO

El irracionalismo, en sentido absoluto, es la condenación patente de sí mismo. Un puro irracionalismo o una filosofía como «sistema» de lo «irracional» se reduce, en efecto, a la sistematización «racional» de lo «irracional», es decir, ¡a un irracionalismo racionalmente demostrado! Por esto, toda forma de irracionalismo presupone, en el fondo, el uso y el valor de la razón. Como tal, tiene casi siempre un alcance necesariamente limitado y trata precisamente de afirmar: *a*) que hay algo (real o ideal) que no puede reducirse a la actividad propiamente racional, contrastando con ella o sobrepasándola; b) y que, por lo tanto, la actividad racional no es toda la actividad espiritual, sino solamente una parte de ella. Es evidente que, cuando por el contrario se excluye tal parcialidad de la razón, se desvanece todo elemento irracionalístico, ya que la razón viene a identificarse con la actividad espiritual y con la realidad en toda su extensión, sin que nada le sea extraño. Tal es, por ejemplo, el caso del panlogismo de Hegel o de otras formas de idealismo absoluto, en los que se anula lo irracional incluso como saber «suprarracional», es decir, perteneciente (como el contenido de la Revelación) a un orden trascendente a la razón natural.

Por otra parte, hay filosofías (o corrientes filosóficas) racionalistas que admiten un campo de actividad irreducible a la razón. Por ejemplo, para el estoicismo antiguo e incluso moderno, las «pasiones» son irracionales; para el racionalismo moderno (Des-

cartes, Espinosa, Leibniz), las sensaciones no son reducibles a la claridad de la razón; para el iluminismo, la historia es el dominio de lo irracional, porque escapa a toda sistematización exhaustiva y es refractaria a toda relación necesaria y universal entre los acontecimientos, que suceden fuera del cálculo y de la previsibilidad, en el reino de la incertidumbre y de la obscuridad, etc. Pero estas filosofías, precisamente por su racionalismo, desvalorizan los elementos irracionalísticos y los consideran como una actividad inferior, como un grado ínfimo que es preciso superar o del que es necesario librarse. Hablar por tanto de «residuos» o de «presencia» en ellas de irracionalismo es impropio e inexacto. Así también es un error decir que son irracionalistas en sentido absoluto las filosofías (por ejemplo, de Bergson y, en parte, de Blondel) que, sin negar el valor del conocimiento racional, incluyen a este último en una forma de saber superior a él y más comprensivo (recientemente se ha hablado de «intelectualismo» bergsoniano y blondeliano). Por último, y de un modo semejante, no se ha de confundir con el irracionalismo el intuicismo, ya que de otro modo sería irracionalista, en este sentido, incluso el idealismo platónico, que no sólo admite la intuición originaria de las ideas, sino que exalta (*Fedro*, 224 a-256 b) el ἔρως como μανία o delirio, superior a la «mediocridad» de la razón. Precisaciones, todas éstas, necesarias, dada la equivocidad del término irracionalismo y habida cuenta de que, en el fondo, no es posible reducir toda la actividad del espíritu a la pura actividad racional en sentido estricto, y habida cuenta también de que la misma realidad, en su concreción, no puede transcribirse totalmente en términos de pura racionalidad. Y esto sin hablar de la esencia de Dios y de la Revelación, que pertenecen a un orden que trasciende al de la razón natural.

Además se ha de señalar que con frecuencia se desvalorizan la razón y el racionalismo no como tales, sino en cuanto se identifican con un determinado uso y significado de la misma razón, es decir, en cuanto se da a los términos un alcance limitado o restringido (por ejemplo, Pascal tiene afirmaciones que pueden pare-

cer lanzadas para desvalorizar totalmente a la razón, pero que, en rigor de verdad, únicamente hacen blanco en la cartesiana o en el puro *esprit de géometrie* (algunos antihegelianos combaten la razón y el racionalismo precisamente porque los identifican con la razón y el racionalismo de Hegel; Bergson es antiintelectualista porque tiene presente el intelectualismo científico y positivista de la segunda mitad del siglo pasado, etc.); o, aun sin lanzarse a la desvalorización o a la condena, se asume el término razón con un significado preciso y se llama irracional lo que no puede reducirse a ella. Así, los matemáticos antiguos (por ejemplo, Euclides) consideran a la razón (λόγος) como la facultad «calculadora», capaz de llegar a conclusiones absolutamente exactas; por lo que, para ellos, es «irracional» (ἄλογος) cuanto escapa al cálculo. Para poder hablar de irracionalismo, en el sentido propio del término, es necesario que no sólo se admita una forma de conocimiento (o una realidad) diversa, superior o irreducible a la razón tomada incluso en su significado íntegro (y no restringido o limitado), sino que también se niegue la validez de la razón y se la considere contraria u opuesta a otra (o a otras) formas del conocer, verdadero obstáculo que se ha de eliminar y que es disforme, en su estructura, de la estructura de la realidad. El irracionalismo, en en este sentido, es propio de la filosofía contemporánea (posthegeliana), en la que ha asumido una multiplicidad de significados y una extensión sin parangón en ninguna otra época de la historia del pensamiento. Más bien puede decirse que lo que se ha dado en llamar la «rebelión contra la razón» es una de las características de la especulación en el último siglo, en el curso del cual el activismo y el vitalismo han reivindicado y exaltado lo que de espontáneo, de inmediato, de instintivo y, en una palabra, de irracional hay en el hombre y en la vida universal. A las «filosofías de la razón» se les han contrapuesto polémicamente múltiples formas de las llamadas «filosofías de la vida», que han de ser consideradas como posiciones extremistas nacidas como reacción frente al racionalismo extremo del hegelianismo, del cientifismo, etc.

Sus orígenes inmediatos se han de buscar en el romanticismo

alemán (Schlegel y Novalis), en la teoría de la evolución y en las doctrinas biológicas; Schopenhauer y Nietzsche, bajo diversos aspectos, se pueden considerar los dos maestros del irracionalismo; a su influencia se añadió a continuación la de Kierkegaard. La «voluntad» schopenhaueriana, raíz metafísica del mundo, está presente en cada ser de la naturaleza como principio ciego e irracional, que quiere por querer, sin una finalidad: no tiene objeto, es plena irracionalidad. Pero mientras Schopenhauer considera «desgraciada» a la voluntad, hasta el punto de afirmar que vivir y durar, junto a ser un mal, es también un delito, Nietzsche exalta las fuerzas irracionales e instintivas de la vida, considerándolas como la felicidad «dionisíaca» de la misma vida. El vitalismo nietzscheano, bajo ciertos aspectos, representa la madurez de algunas corrientes románticas y una de las etapas sobresalientes de la revuelta del irracionalismo contra el racionalismo de todos los tiempos, griego o cartesiano, kantiano o hegeliano. Al «concepto» (de Sócrates el «corruptor») y a la Idea (de Hegel), Nietzsche les opone la *Vida,* que irrumpe en direcciones antitéticas, que se dilatan en un mundo que se ha descubierto infinito. La voluntad «de poder» propia del «superhombre», bajo un cierto aspecto, es revuelta violenta, cruel, bárbara y primitiva de la vida instintiva y de las pasiones naturales contra la frigidez y la camisa de Neso de la razón. Las antítesis no se componen en la síntesis (Hegel), sino que se galvanizan en el choque: la historia no es desarrollo de la idea, sino proceso de fuerzas contrastantes e irracionales.

En el pensamiento contemporáneo, sobre todo alemán, el irracionalismo nietzscheano ha fermentado pavorosamente: vastas corrientes del historicismo, de la sociología y del existencialismo se han visto profundamente influídas por él. Por ejemplo, el historicismo de Spengler, por citar alguna posición significativa: el autor de la apocalíptica *Decadencia de Occidente* (1918), se apoya en el concepto de la fatalidad de las doctrinas y de la historia, entendidas como la manifestación, sin finalidad alguna, de símbolos predestinados. «La lógica de la ciencia natural, el encadenamiento de causas y efectos nos parece superficial en extremo; sólo

la lógica de lo orgánico, el destino, el instinto, cuya omnipotencia sentimos en cuanto acontece, nos demuestra la profundidad del devenir. Lo que importa es darle al hombre una nueva visión de la que necesariamente brote otra. La vida no tiene ningún fin» (*ob. cit.*, pág. 152). La inteligencia, para Spengler, no es más que una actividad tardía y derivada; la razón, el cristalizarse de los elementos vitales (instintos, impulsos, pasiones, valores de la sangre y del sentido, etc.). No son diversas las conclusiones de algunas formas menores de irracionalismo (por ej., de Klages), del llamado «neorracionalismo alemán» (Ziegler, etc., para el que la razón le impide al hombre vivir la vida espontánea e inmediata en intimidad con la naturaleza y ¡hacerse Dios!), del vitalismo de Ortega y Gasset, que, sin embargo, no llega a estas exageraciones desconcertantes, aunque exalta lo imprevisto, lo arriesgado, lo bárbaro o, como él dice, la «vida ascendente». Enemigo de todos los absolutos racionalísticos, Ortega condena las abstracciones de las verdades necesarias y universales propias del «hombre racional», al que le contrapone el no-intelectivo «hombre orgánico».

Un sentido casi religioso y pascaliano, bajo el influjo del pragmatismo y de la mística española, tiene el irracionalismo de Unamuno. La vida es acción y es fe absoluta en la acción, de la que la razón es enemiga mortal. Los racionalismos de esta última no persuaden, «porque no son más que razones, y no es con razones como se alimenta el corazón» (*El sentimiento trágico de la vida*, I). Contra la lógica, incluso frente al absurdo, es preciso tener fe, una fe inmensa, ilimitada, robusta, hasta la locura, la única que tiene un irresistible «poder redentor», dice Unamuno en el *Comentario*.

La «entorpecedora lógica», con sus mortíferos y afilados «porqué», envenena a la voluntad, apaga la generosidad, el heroísmo, la locura. El mundo, sigue diciendo Unamuno en el *Comentario*, «siempre es lo que aparece ante cada uno, y la verdadera sabiduría consiste en plasmarlo según nuestra voluntad, saliendo de tino sin motivo alguno, llenos de fe en el absurdo». La verdad no

es una revelación lógica, ni se obtiene con el método de la lógica, sino más bien con el «método de la pasión», de la fe.

Decididamente religioso (protestante) es el irracionalismo de Kierkegaard, adversario de la «filosofía especulativa» (que identifica con la hegeliana) y del pensamiento objetivo que trata las existencias con el mismo rasero y hace de ellas otros tantos parágrafos de un «sistema». No es la verdad «objetiva» la que tiene un interés para el hombre, sino *su* verdad: lo que importa, dice en el *Diario*, «es saber cuál es mi destino, qué es lo que me pide Dios para ponerlo por obra: lo que importa es hallar una verdad que sea *verdad para mí*, encontrar una idea por la que yo pueda vivir o morir» *(Diario*, Iag. 1835, Innsbruck, 1923, pág. 28). «No la razón, sino la *fe:* quien afirma objetivamente a Dios, no cree.» Son necesarios la «inseguridad objetiva», la incomprensibilidad, el «absurdo»; precisamente en el absurdo se expresa la pasión de la fe. Exageración de Kierkegaard y de Nietzsche, al mismo tiempo, es el existencialismo religioso de Chestov, en continua y apasionada polémica contra la «evidencia racional», hija del pecado, expresión de la «soberbia diabólica». La verdad es fe y la fe es subjetiva, es creer a pesar de todo, contra todo: «La tierra prometida no existe para el hombre que *sabe*. La tierra prometida se encuentra donde llega quien tiene fe, viene a ser prometida *porque a ella ha llegado: Certum est quia imposibile*» *(Athénes et Jérusalem*, París, 1938, pág. 456). La renuncia a la razón y la desesperación de poder conocer la verdad, es el estado de gracia de apertura a la fe, de la que Crestov hace una exaltación anárquica, que tiene acentos comunes con la llamada «teología de la crisis» de Barth y puntos de contacto más directos con los «filósofos religiosos» (Soloviev, Berdiaev, Bulgakoff, etc.) de la Iglesia ortodoxa rusa.

También la ciencia contemporánea (sobre todo la física) admite lo irracional al reconocer que hay algo en la realidad irreducible al proceso científico y a sus principios. Meyerson, por ejemplo, afirma que el principio de identidad (supremo principio de la ciencia), en un cierto grado de su proceso, encuentra algo irracio-

nal, irreducible a lo idéntico, racionalmente inasimilable. En cambio, no es exacto considerar irracionalistas la relatividad einsteiniana y las aplicaciones filosóficas y científicas que de ella se han hecho: el relativismo no es irracionalismo en sentido propio, como no lo son las recientes doctrinas lógicas neopositivistas o matemáticas, que han substituído la categoría de la «necesidad» por la de la «probalidad» o de la «convencionalidad».

El irracionalismo, como negación de la validez cognoscitiva de la razón o como condena del saber racional, tanto en nombre de los derechos de la vida espontánea como en nombre de la fe religiosa, es una posición filosóficamente errada, prácticamente ruinosa y religiosamente heterodoxa. No se trata de negar la razón para defender la vida concreta, sino de vitalizarla en la misma vida, de modo que la razón dé luz a la vida; y ésta, concreción a la razón. Defender a la razón es también defender a la fe. Con frecuencia, el irracionalismo, más que una posición filosófica auténtica, es un estado pasional subjetivo o una actitud polémica exasperada.

BIBLIOGRAFÍA

G. GESCA, *La filosofia della vita*, Mesina, 1903; E. P. LAMANNA, *L'essenza della religiosità nelle dottrine autiintellettualistiche*, en «Psiche», 1912, págs. 281-90; N. ABBAGNANO, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Nápoles, 1923; A. ALIOTTA, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, 2.ª ed., íd., 1933; L. GIUSSO, *Spengler*, íd., 1935; íd., *Nietzsche*, 2.ª ed., Milán, 1941; C. ANTONI, *La lotta contro la ragione*, Florencia, 1942; M. F. SCIACCA, *La filosofía, hoy*, cit.; íd., *El problema de Dios y de la religión en la filosofía actual*, Barcelona, 1954; D. MORANDO, *L'esistenzialismo teologico*, íd., 1948.

Capítulo VI

¿PUEDE EL HOMBRE CONOCER LA VERDAD?

Esta pregunta puede tener dos sentidos o significados.

Primer significado: que el hombre y sólo el hombre sea el artífice de la verdad y de toda la verdad; es decir, que el hombre sea el postor o el creador de la verdad y que no exista otra verdad fuera de la que el hombre se da a sí mismo. Con otras palabras: el hombre está capacitado en orden a la verdad y, a la vez, es el fundamento de la verdad de la que es capaz (no existiendo verdad alguna que trascienda el orden humano) y de la que el hombre no sólo es el sujeto, sino incluso el principio absoluto e independiente.

Segundo significado: el hombre puede conocer la verdad, ya que en el orden de la naturaleza es el único ente dotado de pensamiento, pero la verdad que él conoce no es puesta por él mismo, sino que le viene ofrendada; él la descubre, no la produce. Y, por consiguiente, él piensa y conoce por la verdad que piensa y conoce: no es él quien fundamenta y da a luz la verdad, sino que es la verdad la que lo fundamenta a él, haciéndolo sujeto pensante sin dejar de trascenderle.

Salta a la vista que los dos sentidos corresponden a dos posiciones filosóficas precisas y fundamentales. La primera respuesta podemos llamarla inmanentista; la segunda trascendentista; la primera es la posición que podemos calificar de subjetivista, la segunda de objetivista; la primera identifica la verdad con el mismo pensamiento que la conoce, la segunda hace de la verdad el objeto del pensamiento. La primera afirma además que el hombre se da

a sí mismo la verdad: es él la verdad para sí mismo o el fundamento primero de sí para sí e incluso el fin último («el hombre es el porvenir del hombre»), y que en definitiva toda la verdad es inmanente al pensamiento humano y a su orden. Es, en pocas palabras, la posición que considera al pensamiento como absoluto y universal, es decir, que pone la universalidad y absolutez en el agujero y no en el sujeto o en la verdad. O en otros términos: no es verdadera la verdad (objeto), sino que es verdadero el pensamiento (sujeto), siendo la única verdad el mismo pensamiento, es decir, el sujeto pensante. Posición es ésta que no puede identificarse con la de la suficiencia del pensamiento (que no niega que el pensamiento está capacitado en orden a una verdad adecuada a él), proclamando, en cambio, su autosuficiencia, es decir, que el sujeto no sólo es sujeto de verdades, sino principio absoluto de su verdad. Si el idealismo trascendental se considera como la madurez y el ápice de la filosofía que va desde Descartes hasta nuestros días, podemos decir que la respuesta inmanentista y subjetivista es la conclusión del pensamiento moderno.

La segunda posición tiene un punto en común con la primera: la verdad es verdad de un sujeto pensante y el ser, como ser pensado, no puede estar presente al pensamiento más que como inteligibilidad, es decir, como verdad. Por lo demás, es antitética a la otra. Su respuesta es: el hombre puede conocer la verdad, pero la verdad de que es capaz: *a*) no es puesta ni creada por él, sino solamente descubierta, habiéndole sido dada; *b*) y, por consiguiente, no es toda la verdad. El pensamiento humano participa de la verdad que es su objeto natural, pero sin ser él mismo el fundamento de la verdad: la universalidad no es del sujeto pensante, sino del objeto del pensamiento. Por consiguiente, el pensamiento humano es suficiente, pero no autosuficiente: se halla fundamentado en la verdad y su verdad está garantizada por la verdad que lo trasciende y que es la fuente de toda verdad. Con otras palabras: el pensamiento humano no se autentiza a sí misma; su autenticidad le viene dada por la verdad.

A mi modo de ver, la respuesta subjetivista e inmanentista es,

en cuanto tal, la negación de la verdad y de toda verdad. En efecto, si la verdad se funda metafísicamente en el hombre, es decir, si se hace del hombre el principio absoluto de la verdad, ésta ya no es posible, porque el pensamiento no puede fundamentar por sí mismo su absolutez. Toda tentativa, en este sentido, se resuelve en una forma radical de escepticismo. Si el pensamiento es la verdad, conocer es conocer el mismo pensamiento, lo que significa poner al sujeto cognoscente como el mismo objeto conocido; atribuir al sujeto lo que, en cambio (universalidad y absolutez), atañe al objeto o a la verdad; lo que es de todo punto absurdo. Por el contrario, la segunda respuesta, que admite una verdad objetiva presente al pensamiento y por la que el sujeto es pensante, no sólo reconoce la capacidad del hombre para conocer la verdad, sino que también, por esta presencia de verdad, lo abre a la Verdad en sí o a Dios, principio y fundamento absoluto de toda verdad.

Planteado así el problema, se han de demostrar estas dos afirmaciones: *a*) el hombre puede conocer la verdad; *b*) la verdad que el hombre puede conocer está presente al pensamiento, es «descubierta» por el pensamiento, pero no creada por él, por lo que se ha de afirmar que le ha sido dada y que, como tal, hace referencia a la Verdad en sí que fundamenta y trasciende al mismo tiempo el pensamiento humano.

Si logro demostrar las dos tesis, habré respondido a la pregunta formulada en un principio.

Partamos de la posición de quienes niegan que el hombre pueda conocer la verdad, es decir, de la respuesta negativa: el hombre no está capacitado en orden a la verdad. Examinar esta respuesta significa preguntarse: ¿es racional la afirmación de que para el hombre no existe la verdad, es decir, que el pensamiento humano no es capaz de conocer la verdad? Como se sabe, el cometido de la filosofía es justificar racionalmente las afirmaciones que se hacen; obrar de otro modo es salir del quehacer filosófico. Por lo tanto, volviendo al principio: ¿es racional la afirmación

de que el hombre no es capaz de conocer la verdad? Es decir, ¿tiene tal afirmación un sentido?

Dejemos por ahora en suspenso el problema de si el hombre conoce o no la verdad y de si existe o no dicha verdad. Limitémonos al hecho de que el hombre piensa, es sujeto pensante. Por ahora, de esta constatación no deduzco nada, sólo constato el hecho de que el hombre piensa. El pensar es experiencia: yo vivo, me experimento a mí mismo como sujeto pensante. Ahora bien, en el acto por el que el hombre se advierte como pensamiento hay dos certezas inmediatas: que piensa y que el pensamiento lo es por la verdad. Sólo reflejamente el hombre dice sí, yo pienso, pero ni conozco la verdad ni existe tal verdad (afirmación, como veremos, contradictoria); pero, inmediatamente, la afirmación «yo soy sujeto pensante» implica la otra (y es una experiencia única): que el sujeto pensante, como tal, está hecho para buscar y conocer la verdad. De lo que se sigue que la verdad es el objeto propio o natural del pensamiento. Y no podría ser el error, porque tal afirmación no tiene sentido. El pensamiento no sólo no tiene como objeto propio el error, sino que rehuye el error, que advierte como contrario a su propia naturaleza de pensamiento. Por lo tanto, yo sé que el error no es el objeto natural del pensamiento, cuyo objeto propio, como me atestigua la misma experiencia del pensar, es la verdad. De lo que se sigue que el pensamiento lo es por la verdad, y que, si por desventura fuese privado de su objeto natural, dejaría de ser pensamiento. El pensamiento sólo es pensamiento si existe la verdad y si es capaz de conocer la verdad, aunque sólo sea una verdad. Por consiguiente, el pensamiento (el sujeto pensante) comporta necesariamente la presencia de la verdad al pensamiento, porque es imposible que exista pensamiento sin su objeto propio. En otros términos, la presencia es la primera luz de la verdad. Un pensamiento sin luz de verdad ya no sería pensamiento. Ahora bien, si es así, decir que el hombre es un ser pensante y negar que conozca o que exista la verdad, es contradictorio, ya que si no existiera la verdad, ni siquiera existiría el pensamiento.

Cabe la objeción de que el hombre es capaz de error, de trocar lo verdadero por lo falso. Pero precisamente el hecho de que el hombre sea capaz de error, no sólo no prueba nada contra la verdad y contra cuanto hasta aquí hemos dicho, sino que, en cambio, es la confirmación de que el hombre es capaz de conocer la verdad; ya que, si la mente no tuviera tal capacidad, ni siquiera podría decirse que es capaz de error. En efecto, cuando se dice: «la mente humana yerra», se sobrentiende: «yerra porque se ha desviado de la verdad». Por consiguiente, dicha afirmación presupone que existe la verdad y que la mente humana goza de su participación. De otro modo, ni siquiera se podría decir que la mente humana es capaz de errar. Quienes dicen que «la mente humana yerra, porque todo es erróneo», afirman algo carente de sentido: no hacen más que incurrir en un desahogo pasional que, como tal, no interesa a la filosofía. Su insignificancia aparece aún más evidente, si traducimos aquella fórmula por esta otra: «el hombre no puede pensar más que el error». Pero el error es la anulación de la verdad; por lo que aquella fórmula se puede reducir a esta otra: «el hombre no puede pensar más que la nada de toda la verdad». Ahora bien, pensar dicha nada significa no pensar, ya que el pensamiento cesa al verse privado de su objeto natural que lo constituye en pensamiento. Es más, si pensar el error significa pensar el vacío de la verdad, es decir, no pensar, el hombre que piensa el puro error no piensa en modo alguno. Y si no piensa de ningún modo, no hay problema ni cuestión a tratar sobre la verdad y el error; se anula toda discusión. Ciertas expresiones, que hoy día se leen en cierta literatura existencialística o de inspiración existencialista, como «pensar el error», «pensar el absurdo», «pensar la nada», son vacías, vocablos sin sentido, desahogos pasionales, juegos de palabras, que no tienen ningún interés para la filosofía y su problemática.

La indagación que hasta aquí hemos desarrollado, nos conduce a esta primera conclusión: el hombre piensa y, por el hecho de pensar, es capaz de conocer la verdad. Por otra parte, la «verdad», en cuanto tal, es objeto de un pensamiento, ya que, por su

naturaleza, la verdad es inteligible, pertenece al orden de lo pensado: no hay pensamiento sin verdad, pero no hay verdad sin un pensamiento que la piense. Ahora bien, ¿no podría ser la verdad de naturaleza sensible?

Concedamos por un momento que la verdad sea de naturaleza sensible y que, aun admitiendo un conocimiento intelectivo, la sensación sea un grado de conocimiento superior a él. Pero, hete aquí, que tal concesión se revela, de repente, contradictoria, ya el acto con el que se juzga que la sensación es un orden de verdad superior al de la verdad intelectiva, no es de naturaleza sensible, sino intelectiva, es decir, el juicio, con que juzgo verdadera solamente la sensación y decreto la superioridad del saber sensible, no es una sensación ni es debido a la actividad sensorial, sino que es un acto intelectivo. Por consiguiente, el mismo acto con que reconozco que sólo la sensación es verdadera o establezco la superioridad de ella respecto al conocimiento intelectivo, siendo acto intelectivo, revela por esto mismo la superioridad de la intelección sobre la sensación. Con esto, evidentemente, no ponemos en duda el puesto que la sensación ocupa en el conocimiento, ni le negamos su valor cognoscitivo. Por el contrario, admitimos sin más que existe una verdad sensible, es decir, un modo sensible de manifestarse la verdad; pero esto no excluye en modo alguno (más bien lo incluye) que tal conocimiento sensible sea siempre un acto de pensamiento y sea posible en un sujeto pensante y no solamente senciente, lo que viene a confirmar que *la verdad, en cuanto tal, es objeto de pensamiento y es de naturaleza intelectiva.*

* * *

Una vez demostrado que el hombre es capaz de conocer la verdad por el hecho de ser sujeto pensante, nos queda por ver cómo el pensamiento es partícipe de su objeto natural, es decir, de la misma verdad; descubrir la naturaleza profunda de esta última, su alcance total, su valor metafísico.

Después de Kant, el problema del conocimiento se plantea como problema del juicio: «pensar, conocer, es juzgar». ¿Qué elemento fundamenta la validez de un juicio? Para responder a esta pregunta no nos queda más que examinar los elementos del juicio, que vienen a ser tres: un sujeto pensante, es decir, que juzga; la cosa juzgada y los elementos o principios en virtud de los cuales se forma el juicio.

De estos tres elementos, ¿cuál garantiza la validez objetiva del juicio? La cosa juzgada debe ser excluída, ya que, precisamente porque ha de ser juzgada, no puede garantizar la validez del juicio. Quedan los otros dos: el sujeto pensante, que juzga, y los principios de que se sirve para juzgar. De poner la validez del juicio en el primero o en el segundo elemento se siguen las dos posiciones especulativas que anteriormente hemos señalado: la que resuelve los principios del juicio en la misma actividad del pensamiento pensante, es decir, la que hace de la subjetividad la fuente de la objetividad del conocer; y la que considera los principios como objeto del pensamiento, pero no como producto de su actividad. Las dos soluciones, en el fondo, reconocen que la validez del juicio reside en los principios, en virtud de los cuales el sujeto juzga, pero se diferencian profundamente, ya que una de ellas hace de estos principios formas de la actividad del sujeto, y acaba por identificarlos con el mismo pensamiento pensante, y la otra rechaza esta solución y se niega a identificar la objetividad de la verdad con la subjetividad del pensamiento. Sin embargo, ambas están de acuerdo en excluir que los principios del juicio se puedan obtener *a posteriori*, ya que son los que posibilitan la experiencia, siendo por esto mismo presupuestos por la misma experiencia. Además, el pensamiento lo juzga todo sin ser juzgado por ninguna cosa de la experiencia; por lo que el pensamiento, por el hecho de juzgarlo todo, es superior a todas las cosas juzgadas. Tratemos ahora de profundizar el problema del origen de los principios del juicio.

El pensamiento, es decir, el sujeto pensante, ¿crea los principios con que juzga? La respuesta afirmativa es la tesis que trata

de fundar la absolutez del pensamiento sobre el mismo pensamiento: el pensamiento se da a sí mismo su absolutez. Ésta es la posición del idealismo trascendental, sobre todo del de tipo hegeliano. Ahora bien, si la razón, como pretende Hegel, se da a sí misma su validad, es necesario admitir que la razón es el absoluto. Pero, si así fuera, sería inexplicable el error; y, en efecto, para el hegelismo, en el fondo, no existe el error, como tampoco existe el mal. En cambio, la razón se advierte a sí misma en su condición mudable y como capaz del error: es aspiración a juzgar según la verdad y en la verdad, pero, precisamente, porque es aspiración a la verdad absoluta, no es ella misma la absoluta verdad. El paralogismo del idealismo trascendental nos parece evidente: la razón es capaz de conocer la verdad; luego, es el principio absoluto de la verdad, de cada verdad, de toda la Verdad. Ahora bien, el hecho de que la razón sea capaz de conocer la verdad no prueba que sea su principio, y, por otra parte, el ser capaz de conocer la verdad no autoriza el atribuirle la objetividad: la razón es objetiva no por sí misma, sino en cuanto conoce el objeto, es decir, la verdad. En otros términos, el idealismo atribuye al sujeto pensante lo que, en cambio, pertenece al objeto del pensamiento. Una razón que se diera a sí misma sus principios de verdad, es decir, que fuera ella misma la verdad, no sería razón humana, sino el mismo Dios. Si el fundamento primero del conocer, el que sustenta su objetividad, es el sujeto cognoscente, el hombre es Dios. Por esto, es verdad que la razón está capacitada para la verdad; pero, al contrario de la tesis refutada, los principios en virtud de los cuales juzga la razón, no son creados ni puestos por ella, sino dados a ella, son objeto de la mente, intuídos por la mente.

Se trata, pues, de una *presencia* de la verdad en la mente; no de un innatismo al estilo platónico, sino de un interiorismo en sentido agustiniano, de una intuición fundamental en sentido rosminiano. Uso aquí el término «mente» (o «inteligencia») y no el de «razón». La razón juzga según la verdad que la mente intuye. Por esto distingo entre saber inteligente o intuitivo y saber racio-

nal o reflejo. La razón puede juzgar las cosas de experiencia, porque se sirve de los principios fundamentales del juicio, que son el objeto intuído por la inteligencia. Y por principios fundamentales del juicio entiendo ante todo el ser como Idea, que implica la intuición del principio de contradicción y del de identidad, ya que el ser es no-contradictorio e idéntico a sí mismo. El conocimiento intuitivo es el fundamento del reflejo o racional, constituyendo su elemento de objetividad.

Después de cuanto hemos dicho, la cuestión queda planteada en estos términos: la razón, ¿juzga *la* verdad o juzga *según la* verdad? El pensamiento moderno, en su secular desarrollo desde Descartes en adelante, concluye diciendo que la razón juzga la verdad; el pensamiento clásico-cristiano (y no sólo el antiguo medieval, sino el de todos los tiempos) sostiene que la razón juzga según la verdad y que, por lo tanto, no es madre, sino hija de la verdad. La conclusión del pensamiento moderno es irracional, destructora de la verdad y de la misma capacidad de la razón. En efecto, los desarrollos más consecuentes del pensamiento moderno han desembocado, en el pensamiento contemporáneo, en estas conclusiones negativas. Evidentemente, la «crítica» de la razón no ha sido bastante crítica, sino que, precisamente por defecto de crítica, no se ha apercibido de la razón, que juzga según la verdad, no juzga la verdad. Éste es el defecto del criticismo y del idealismo. ¿En virtud de qué puede la razón juzgar la verdad? Si se responde que la juzga como razón, se identifica la verdad con la razón y el juicio de la razón viene a ser ¡juicio de la razón sobre sí misma! Si se someten los principios del juicio a la crítica de la razón, es preciso decir en virtud de qué los juzga la razón. Evidentemente no puede juzgarlos, sino en virtud de una verdad. Por consiguiente, si la razón juzga en virtud de la verdad, se ha de admitir una verdad que la razón no juzga, siendo en cambio juzgada por ella; verdad, por tanto, que no depende de la razón, dependiendo la razón de ella. Y esto es precisamente lo que nosotros sostenemos, es decir, que la razón juzga según la verdad, en cuanto juzga según los principios que le son dados. Por con-

siguiente, la razón es verdadera por la verdad y no a la inversa. Es decir: no es la verdad la que es hija de la razón, sino que es la razón la que es hija de la verdad; y, precisamente por ser hija de la verdad, no puede ser madre de la misma verdad. Por esto, la razón juzga todas las cosas, excepto los principios por cuya virtud juzga. Si también debiera juzgar estos principios, sería preciso admitir otros principios; y así hasta el infinito. De otro modo no se comprende en virtud de qué puede juzgar los principios que le sirven de luz para juzgar. Por consiguiente, podemos concluir diciendo que sólo en cuanto la verdad es objeto de la mente, es posible juzgar según la verdad, es decir, el hombre es capaz de verdades universales. Podemos decir que hay una verdad originaria y una verdad derivada, los principios del juicio intuídos por la inteligencia y los conceptos de la razón, un *saber* intuitivo y un *conocer* racional. El fundamento de la validez de este último es el saber intuitivo.

Precisemos todavía más.

El conocer racional no es la única forma objetiva del conocimiento humano. Más bien es objetivo en cuanto presupone la intuición fundamental de la verdad originaria, madre del saber racional. Además, el saber racional tiene como objeto las cosas del mundo y, como tal, decimos que es de naturaleza científica: la razón juzga las cosas. Por esto, en este sentido, decimos además que se tiene «concepto» de los seres, pero que no existe un concepto sino más bien una «idea» del ser, y que el conocimiento del ser se tiene por intuición. El conocimiento racional halla su fundamento en la intuición, por lo que la razón no impera sobre la verdad, sino que la obedece, por ella juzga sin poder juzgarla. De este modo se confirma nuestra tesis de que la verdad no existe porque la mente la piensa; sino que existe el sujeto pensante porque es sujeto de la verdad, que le ha sido donada. De lo que se desprende otra consecuencia: hay una verdad humana en cuanto existe una Verdad divina, que trasciende a la verdad humana y la funda. La verdad presente a la mente del hombre lo remite a una Mente absoluta, que es la Verdad absoluta. Sólo en este fun-

damento trascendente reside la validez suprema y absoluta del saber humano y, por esto, también del juicio.

Además, nos parece evidente que el saber intuitivo radica al hombre, desde el comienzo, en la verdad: o el hombre se halla radicado en la verdad desde el principio, o no puede alcanzarla, ya que puede descubrir, pero no crear la verdad. La verdad no es algo exterior; es algo en lo que el hombre participa con participación inicial y final. Ahora bien, precisamente este concepto de participación excluye una interpretación ontologística de nuestra tesis. La verdad presente a la mente humana no es la Verdad en sí: la relación es de analogía, no de univocidad. La participación no importa la identidad de la verdad humana y de la divina: inserta al hombre en la verdad, pero sin colmar el abismo que lo separa de Dios. Por otra parte, repetimos, sólo la participación inicial del pensamiento en la verdad puede insertarlo en la verdad.

La verdad constituye al pensamiento, que es capaz de conocer la verdad, en cuanto ella le es interior: la verdad solicita y guía su dinamismo interno.

* * *

A estas alturas del discurso, me parece que la pregunta con que hemos titulado estas páginas (¿puede conocer el hombre la verdad?) está mal formulada, ya que con ella se presupone que el hombre podría conocer (pensar) aunque no existiera la verdad. Pero si la verdad no existiera, el hombre no pensaría. Por consiguiente, la pregunta «¿conoce y piensa el hombre la verdad»?, supone la posibilidad de un pensar aun en el caso de que no existiera la verdad o fuera extraña al pensamiento, sin tener en cuenta que si la verdad no existiera o el pensamiento no participara de ella, ni siquiera existiría el pensamiento, porque es contradictorio admitir un pensamiento sin verdad. La pregunta es otra: ¿es el hombre sujeto pensante? Sí; por consiguiente, participa de la verdad y es capaz de formular verdades universales, en cuanto que

el pensamiento es pensamiento por la verdad, es decir, por el objeto que le es propio. En otros términos, basta con que exista el pensamiento para que le sea presente, interior, la verdad. De aquí la importancia de la distinción entre conocer intuído (presencia de la verdad al pensamiento) y conocer racional o reflejo, consistente en la actividad judicativa. La verdad intuída no puede ser problematizada, ya que, siendo fuente de todo juicio, no puede juzgarse. El pensamiento se halla inicialmente inserto en la verdad, y tal intuición fundamental es la que funda la validez de todo juicio racional, sin tener necesidad de verse a su vez fundamentada por un juicio. Precisamente, esta inserción del pensamiento en la verdad es lo que yo he tratado de demostrar.

Ésta no es una posición acrítica, sino precisamente la crítica del conocimiento llevada hasta el fondo, es decir, hasta el punto en que se demuestra que no es la experiencia sensible la que marca el límite del pensamiento humano (como pretende Kant), sino que es la verdad fundamental presente al pensamiento la que limita (critica) a la razón, obligándola a reconocer que la verdad no depende de su juicio, sino que más bien es ella misma la que funda y garantiza todo juicio racional. Por tanto, la verdad es trascendente al juicio de la razón y es ella misma la que señala los límites racionales. Si así no fuera, ¿con qué verdad podríamos juzgar la verdad?

Capítulo VII

EL ROMANTICISMO FILOSÓFICO

El romanticismo filosófico, que pesó en Europa, es casi exclusivamente alemán. En Inglaterra, el término «romántico», usado desde el siglo XVII, derivado de la palabra «romance», significó «francés antiguo» y, precisamente, vino a indicar una narración inventada en versos y, después, un relato hecho en prosa; por esto, hacía referencia a lo «medieval», a lo «gótico», significando algo descubierto por el medievo y contrapuesto a lo «clásico» o «antiguo». En Francia, hacia finales del siglo pasado, su uso fué solamente artístico-literario.

Desde el punto de vista filosófico, el Romanticismo puede definirse (pero imperfectamente) como la revancha de la «filosofía de la vida» contra la iluminística «filosofía de la razón». Es evidente que, según tal definición, el Romanticismo no sólo es el momento histórico de una época, sino una actitud propia del espíritu humano de todos los tiempos, por lo que se puede hablar de un Romanticismo griego, como también de un Romanticismo posterior (cristalizado en las múltiples «filosofías de la vida» de finales del ochocientos hasta nuestros días) al movimiento que comúnmente se indica con este nombre y que comprende los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Tal Romanticismo se halla caracterizado por una reacción (a veces polémica) frente al espíritu y a los métodos del iluminismo, ya que sus determinantes inmediatas se hallan en el mismo iluminismo.

Las trascendentalidad de Kant es, en el fondo, sentimiento

potente de la subjetividad: dominio autónomo del hombre sobre el mundo (ciencia), autonomía de la voluntad (moral) y del desarrollo de la humanidad (historia). En este sentido, Kant influyó fuertemente sobre el romanticismo. Pero la subjetividad kantiana todavía sigue siendo iluminísticamente «racionalidad» y su concepción de la naturaleza es la mecanicística de Galileo y de Newton. Por esto, el influjo de Kant se ha de considerar junto al de otros autores no kantianos, cuyos gérmenes se han de buscar precisamente en algunos motivos internos al iluminismo, expresados, por ejemplo, en Francia por Voltaire y por Rousseau, en Italia por P. Verri, así como también por la llamada «sensiblería» del setecientos. El mismo iluminismo alemán (Lessing, Herder, etc.) es un movimiento que se liga estrechamente al romanticismo propiamente dicho.

Incluso en su aspecto estrictamente filosófico, el romanticismo es un movimiento complejo, diverso de nación a nación y distinto en cada romántico. Su complejidad es tal que, si se consideran abstractamente sus aspectos, se pierde su unidad profunda, que parece disolverse en una pluralidad de afirmaciones contradictorias. En efecto, el romanticismo es, al mismo tiempo, individualismo o anarquía y sentimiento casi sagrado de la unidad nacional; consagración de las fuerzas irracionales de la vida o del arbitrio del «genio» y celebración de la libertad interior del espíritu; «su ironía», que destruye con la risa que cela el llanto, y exaltación de la existencia como conquista que avanza hasta el infinito; reivindicación de la fantasía, que hace y deshace con libre juego, y afirmación de un plano superior de racionalidad; exaltación del devenir perenne del espíritu y contemplación de la eternidad del ser; primado del sentimiento subjetivo y profunda exigencia sistemática; retorno al medievo católico y afirmación del panteísmo y del aconfesionalismo, etc. Con el romanticismo se supera el ideal de una «humanidad» universal y el de una «naturaleza eterna», que se desliza por toda la eternidad dentro de leyes inmutables, es decir, el «sueño racional» del iluminismo. Frente a la abstracta «humanidad», se afirma el individuo; frente

a la confianza en las leyes naturales providenciales, que gobiernan a los hombres y a las cosas según un orden, perfecto en su mecánica racionalidad, se exalta la vida rica en iniciativas; frente al cosmopolitismo nivelador, se proclama la vida del espíritu, que se caracteriza y se actúa en cada uno de los pueblos a través del movimiento perenne de su historia.

El romanticismo tiene un sentimiento religioso de los valores (estéticos, morales, religiosos, etc.), de la historia y de la naturaleza, del pasado; pero de todo tiene, al mismo tiempo, un sentimiento indefinido, casi una percepción que se pierde en la obscuridad insondable, en el misterio o en el sueño. Tratando de recopilar todos sus elementos esenciales, se pueden precisar sus caracteres del siguiente modo: ahondamiento del principio kantiano de la actividad sintética del espíritu, revalorización de la religión; sensibilidad por la belleza y la sugestión de la tradición y, por esto, interés por el pasado (por el mundo clásico, modelo de serenidad y de armonía, realizador — especialmente para Goethe y Schiller — del ideal de la «humanitas»; y por el mundo medieval — la edad «bárbara» según los iluministas —, la época en que comenzaron a diferenciarse los pueblos y a formarse las naciones; que fué la expresión del catolicismo, unificador de todas las formas de la vida espiritual; la edad primitiva y joven y, por esto mismo, creadora de la gran poesía) y reivindicación del valor de la historia (historicismo); exaltación de todo lo que de irracional, de inmediato, hay en el espíritu y afirmación de la persona; conciencia de la nacionalidad (el siglo XIX fué llamado el «siglo de las naciones»); crítica de la concepción mecánica de la naturaleza, cuya vida es, en cambio, el manifestarse de un principio viviente de inagotable potencia creadora de formas infinitas.

Indudablemente, hay en el romanticismo una generosidad heroica (cuando no es mera postura), que se concreta en los sentimientos de «sacrificio» por los grandes ideales de la libertad política, de la patria, de la belleza artística y moral (Schiller sintetiza los dos momentos de la sensibilidad y de la moralidad en el «alma bella»); un desprecio de la vida mediocre, vulgar, habitudinaria,

y la exaltación de lo excepcional, del hombre cualificado, fuertemente caracterizado. A muchos les falta la sensibilidad para captar la belleza (incluso moral) de las cosas pequeñas que expresan grandes sentimientos: la acentuación de la personalidad no se busca en la esfera de la humildad y de la caridad heroicas (Manzoni es una excepción). De aquí la falta de proporción, lo excesivo, lo exagerado y todo lo que de redundante y de oratorio, de morboso y de contradictorio hay en el romanticismo. Además, todo ello nos explica la tendencia a absolutizar los valores humanos y al mismo hombre, espíritu libre y creador, el «pequeño dios», que «construye» la realidad a través de la filosofía y de la ciencia; que crea la moral (libertad y bien); que «inventa» la vida, la propia y la de la naturaleza, con el arte, expresión de belleza y de armonía, de lo divino que, inmanente en el mundo, hace brotar su vida exuberante y múltiple. Esto nos sirve para precisar los conceptos de religión y de cristianismo tal y como son entendidos por el romanticismo filosófico y no filosófico: religión es frecuentemente culto panteístico de la naturaleza y exaltación del hombre, religiosidad sin dogmas y misticismo, que es egocentrismo e idolatría de la persona. Es la irreligión fundamental de una época que, sin embargo, sintió de un modo muy fuerte la fascinación de los valores religiosos, especialmente cristianos; pero ésta es una fascinación estética, de un cristianismo reducido a sus dimensiones históricas y humanas, es una valoración artística e histórica más bien que religiosa. La «persona» del romántico no es la cristiana: no es criatura, es principio creador de sí mismo; no es libertad en relación a una ley trascendente que la disciplina, sino «libertad de naturaleza» o espontaneidad. De modo semejante no es cristiana la interioridad romántica; es subjetividad de la verdad, inmanencia de ella en el sujeto, que «todo lo crea»; es un desarrollo y también una «interpretación» de la «revolución copernicana» de Kant. Y así la interioridad se pierde en el subjetivismo exasperado (Novalis) o en la filosofía de la naturaleza de Schelling o en el panlogismo dialéctico de Hegel. Se decreta la abolición de la vida como ser, y se implanta el concepto de

la vida como devenir; como aspiración perenne y tensión dinámica (actitudes espirituales incluídas en el término *Sehnsucht).*

El idealismo trascendental, que es la cristalización filosófica del romanticismo, es radicalmente inmanentisma: resuelve todo lo real en la idea y la idea en el pensamiento: el pensamiento es toda la realidad humana (historia) y física (naturaleza), y toda la realidad es el pensamiento. El idealismo trascendental es circular: monismo e inmanencia. El criticismo de Kant es reelaborado profunda y críticamente en contacto con el nuevo interés por Espinosa, el filósofo «ebrio de lo divino», el «impío» místico del panteísmo, autor preferido por Goethe y por Herder. Criticismo y espinosismo, como muy bien se ha dicho, vienen a ser «en su profundo contraste», los dos polos del pensamiento filosófico «romántico-idealístico» (W. Windelband, *Historia de la filos.*, II, trad. italiana, Palermo, 1948, pág. 257). Dentro de estos polos no se ha de desatender la influencia de Plotino, del Renacimiento italiano y de la mística de los siglos precedentes. En este complejo, el romanticismo filosófico se presenta unas veces como teísta, otras como panteísta, en ciertas formas orientado hacia una concepción del mundo entendido como el mismo sistema de la razón, y en ciertas otras hacia la revalorización de la intuición y de lo irracional, ora religioso ora mundano. Por un lado, Jacobi reivindica la validez cognoscitiva del *sentimiento,* como aprehensión inmediata de la verdad, fuente de la fe, que tiene su principio y su término en Dios, objeto de la certeza indemostrable de la misma fe y no del saber o del pensamiento; por otro, Hegel llama con desprecio «filosofías edificantes» a ésta de Jacobi y a la de Shelling, y les contrapone la verdadera filosofía, que es pensamiento lógico, conocimiento mediato o reflejo. Ahora bien, no ha de descuidarse esta bipolaridad del pensamiento romántico-idealístico, que no es solamente inicial. El mismo filón principal del idealismo trascendental se desarrolla en cuatro sistemas que es preciso distinguir, aun sin perder de vista su principio metafísico común (el Yo se pone a sí mismo y el no-Yo y se conquista a través del devenir como conciencia de sí mismo, en la que se con-

cluye el proceso): el «idealismo ético» de Fichte, el «idealismo estético» de Schelling, el «idealismo lógico» de Hegel y el «idealismo religioso» de Schleiermacher.

El idealismo de Fichte se debate en una doble exigencia: de la ciencia, que es mediación y objetivación, y de la individualidad inobjetivable. Fichte jamás superó esta antinomia, que, por lo demás, es interna a todas las formas de idealismo trascendental; por esto, Fichte puede considerarse como un racionalista puro, espinosiano, y también como un irracionalista. Con su pensamiento y con el ambiente romántico alemán enlaza Schelling, el más romántico de todos los idealistas. La naturaleza es vida espiritual despotenciada, «inteligencia petrificada», en la que está inmanente el Principio absoluto que después se manifiesta como yo consciente en la vida del espíritu. De él, unidad indiferenciada de naturaleza y de espíritu (panteísmo), no se tiene conocimiento sino «intuición conceptual» *(intellektuelle Auschauung; Sistema del ideal. trascendental*, sec. 3.ª); en el momento intuitivo del arte reside el modelo de la unidad originaria de naturaleza y de espíritu. El arte es, por lo tanto, el «órgano de la filosofía». En cambio, para Hegel, la filosofía es solamente pensamiento lógico, ciencia del Absoluto. Por otra parte, la razón hegeliana es histórica o, mejor dicho, se identifica con la historia, que es su historia: es razón inquieta, dialéctica de los opuestos, que se componen en la síntesis dinámica, desplazable siempre hacia el infinito. El mundo es el desarrollo del Absoluto, del Espíritu divino que se autodetermina y se autodesarrolla. No hay distinción entre pensamiento absoluto y ser absoluto: el pensamiento no es más que pensamiento del ser y el ser no es más que pensamiento. Éste es el principio metafísico fundamental de la filosofía hegeliana, que se desarrolla arquitectónicamente como «filosofía de la naturaleza» y como «filosofía del espíritu»; siempre con el ritmo dialéctico de la tesis, de la antítesis y de la síntesis hasta alcanzar los tres momentos (arte, religión y filosofía) del Espíritu absoluto. Para Hegel, la filosofía tiene un carácter rigurosamente lógico: es «ciencia», o más bien *la* ciencia: se justifica a sí misma y por sí misma.

Es evidente que el ambiente filosófico romántico debía parecerle vago y obscuro; y, efectivamente, dice: «la verdadera filosofía, en la que consiste la verdad, no puede ser sino el sistema científico de la misma» *(La ciencia de la lógica,* Introd., v. l. I, «¿Con qué debe comenzar la ciencia?»).

Además del alemán, hay un romanticismo filosófico inglés, influído por el primero, y cuyos principales escritores son Coleridge, cercano a Schelling, y Carlyle, que sigue las huellas de Jacobi y de Schiller. No puede hablarse de un romanticismo filosófico francés ni tampoco italiano, ya que Rosmini, sobre todo, y también Gioberti, se hallan en una línea especulativa esencialmente diversa.

No sólo el romanticismo artístico-literario, sino también el filosófico (incluso el de Hegel) es, en el fondo, el «deseo de lo imposible», el anhelo de salir fuera de la realidad, de liberarse en el sueño, en el libre juego de la fantasía, de buscar una libertad pura, que sólo es posible cuando la voluntad calla y renuncia a lo determinado, permaneciendo en la posibilidad indefinida. Los tres idealismos de Fichte, Schelling y Hegel tienden a la «imposibilidad»: a la realización total del absoluto en el mundo y sobre todo en el hombre, donde el mismo Absoluto adquiere conciencia. Y así la moral, el arte y la filosofía se asumen como las formas en que se actúa tal realización. A fin de cuentas, pura ilusión, utopía, de la que los mismos filósofos románticos son, en parte, conscientes. Pero, para ellos, vale más la ilusión o el sueño que la realidad; o, mejor dicho, su verdad es su sueño. Por lo tanto, también el romanticismo filosófico se nos presenta bajo la forma de la evasión, que es la categoría espiritual típica del romanticismo como tal. Mas la evasión de la realidad, intentada en todas las formas, deja a los románticos descontentos, inquietos e insatisfechos (de aquí la «ironía», la «conciencia desgraciada» de Hegel, la «noluntas» de Schopenhauer, etc.). Todo ello es muy explicable, cuando se atiende el motivo principal: el panteísmo esencial que está a la base no sólo del romanticismo filosófico, sino de todo el romanticismo alemán. En efecto, dada la concepción pan-

teísta, el «infinito» romántico, que en rigor de verdad es propiamente lo indefinido y lo indeterminado, es siempre un infinito «naturalístico» y no espiritual, espacial y temporal, mundano, «histórico», por lo que siempre es un finito real, aunque sea un finito que se extiende hacia el infinito. Por consiguiente, tanto el «sueño» como la «libertad», el «espíritu» o la «naturaleza», aun en su infinitud, siempre están al nivel de la realidad finita; es decir, habida cuenta del inmanentismo y del panteísmo, si la naturaleza se adecúa con el espíritu, también el espíritu se adecúa con la naturaleza. Negada la trascendencia, por inmenso que pueda ser el «sueño», su contenido no puede ser más que algo finito, aunque venga dado por todo el universo humano y físico. Esto explica la evasión hacia un «paraíso» ficticio o artificial. El romántico «se evade», «se sale fuera» de la realidad, de la que está descontento, sin lograr jamás «estar fuera», que es la condición del «éxtasis», propio del teísta, mientras que la evasión es propia del panteísta y del panteísmo dinámico característico del romanticismo filosófico. La evasión romántica es típica de quien no es cristiano y ni siquiera sabe ser hombre. Así no es de extrañar que quien no sabe ser hombre, quiera ser Dios, ponerse *más allá de lo humano*. Y, en efecto, Nietzsche, romántico también, aunque perteneciente a una generación que ya no era romántica, traduce el ansia romántica de absolutez y de totalidad en el mito del «superhombre».

BIBLIOGRAFÍA

E. KIRCHEN: *Philosophie der Romantik*, Jena, 1906; W. DILTHEY, *Die Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Leipzig, 1906 (trad. it., Milán, 1947); R. M. WERNAER, *Romanticism and the romantic school in Germany*, Londres, 1910; R. HAYM, *Die romantische Schule*, Berlín, 1870, 4.ª ed., 1930; R. BERTHELOT, *Le romantism utilitaire*, París, 1911; A. FARINELLI, *Il romanticismo in Germania*, Bari, 1911; íd., *Il romanticismo nel mondo latino*, Turín, 1927; N. HARTMANN, *Die Philos. des deutschen Idealismus*, Berlín, 1923; P. VAN THIEGHEM, *Le mouvement romantique*, París, 1923; O. WALZEL, *Deutsche Romantik*, trad. ital., Florencia, 1924; S. LUPI, *Il romanticismo tedesco*, Florencia, 1933; B. MAGNINO, *Storia del romanticismo*, Mazara del Vallo, 1950.

Capítulo VIII

EL IDEALISMO MODERNO

Se impone, en los comienzos, una observación. Aquí vamos a tratar, precisamente, del idealismo «moderno», ya que existe otro, antiguo, pero no viejo y siempre actual (perenne), que no es erróneo, es decir, el que con Platón se constituye en doctrina filosófica y después continúa en la tradición griega y cristiana llegando hasta nuestros días. Es, para entendernos, el idealismo de tipo agustiniano o del valor ontológico de la verdad. Yo acostumbro a llamar «auténtico» a este idealismo y «espurio» al otro, que, si se prefiere (para mí es lo mismo) también puede llamarse «bastardo» (1).

Este último, el moderno, puede considerarse herético, respecto al Cristianismo, en muchos sentidos y bajo varios aspectos. He aquí los principales: 1) Interpretaciones de Cristo (vida y doctrina), surgidas de las doctrinas idealistas y en ellas moldeadas; 2) interpretaciones puramente racionalísticas e históricas del Cristianismo en cuanto tal; 3) negación de la existencia de Dios, de la divinidad de Cristo y de la divinidad de la Iglesia, los tres temas cardinales de la apologética cristiano-católica; 4) desnaturalización de las verdades cristianas, que el idealismo cree hacer suyas, conservar y verificar, pero que, en realidad, las niega.

(1) Véase nuestro ensayo «I due idealismi», en el vol. *Il pensiero moderno,* Brescia, La Scuola, 1949, e «Idealismo, figlio di ignoti», en el vol. *En espíritu y verdad*, Madrid, Escélicer, 1955.

* * *

El dialectismo antinómico, puesto por Hegel en la misma raíz de la realidad y del pensamiento y, por esto, negador de una substancialidad permanente, es, en el fondo, negación del ser y de todo ser, que se conserva «destruyéndose» (el término *aufgehoben* significa a la vez «conservar» y «destruir»), se recobra y se verifica negándose. La religión, el segundo momento del Espíritu absoluto, se conserva en la Filosofía, donde precisamente se niega. Esto significa que el momento religioso está contenido en el filosófico, en el que viene superado; pero el momento filosófico es el de la plena racionalidad y conciencia refleja del contenido religioso, que, en cuanto tal, es todavía puramente «representativo»; por consiguiente, la Religión queda absorbida y disuelta en la filosofía. Ahora bien, esto es más que una herejía; es la negación de la Religión en cuanto tal, en cuanto le niega su autonomía en la vida del espíritu, y en cuanto excluye radicalmente cualquier forma de saber revelado y la misma posibilidad de una verdad sobrenatural, sobrehumana o suprarracional. Esto explica la conclusión de algunos pensadores de la llamada «izquierda» hegeliana: la religión, antes que su contenido se resuelva en la racionalidad del momento filosófico o reflejo, es «mito», ficción poética. El Cristianismo, por consiguiente, ha de ser «purificado» de la mítica sobrenaturalidad y recuperado como gran fenómeno humano, en su positividad histórica y solamente histórica, como *hecho* ligado al hombre singular y personaje histórico que fué Cristo, cuyos testimonios han de ser estudiados, cribados y entendidos a la par de los de Alejandro o de César.

Habida cuenta de lo que acabamos de decir, es lógico que surgiera (no faltan precedentes históricos) la llamada crítica «racionalista» o «positiva» de los testimonios evangélicos, el asalto, sin parar mientes, a la autenticidad del Nuevo Testamento, la demolición radical, bajo el aparente vigor filológico y científico, de la talla, de la vida y de la palabra de Cristo, reducido a las propor-

ciones de un personaje histórico más, envuelto en el mito, creado por la encendida fantasía de sus discípulos más inmediatos. Así han venido apareciendo algunas *Vidas de Cristo*, encabezadas por la inmerecidamente célebre (1837) de David Federico Strauss, uno de la «izquierda hegeliana», a la que también pertenecen Feuerbach y Marx, los hegelianos, críticos de Hegel, que transformaron el hegelismo de filosofía de la idea en filosofía de la praxis, negándolo como idealismo. De todas estas vidas, la de Strauss es la más profana y también la más grosera: positivista más que idealista en sentido hegeliano; «científica», es decir, sin finura y sin inteligencia, y, por esto mismo, pseudocientífica.

Strauss no fué un caso aislado. Dejando aparte innumerables trabajos de exégesis bíblica y de historia del Cristianismo de las diversas escuelas protestantes y racionalistas, que han devastado conciencias desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días (en la actualidad con orientaciones muy diversas), Ernesto Renan publicó en 1863 su no menos célebre *Vida de Jesús* (en el 53, Littré, positivista, había publicado en francés la de Strauss), de un «Jesús» liberal, mundano, tal y como podía presentarlo el escritor de *L'avenir de la Science*, el escéptico y aristócrata, el padre del «diletantismo» filosófico, que afligió a Francia hasta finales del siglo XIX. También P. J. Proudhon proyectó escribir su «Vida de Jesús», del «predicador de Nazareth», que ahora ha sido cuidadosamente reconstruída por el escritor Robert Aron y publicada por él (1951) bajo el título de *Portrait de Jésus*, el Cristo del socialismo francés. Naturalmente, incluso en este caso se trata de un Cristo solamente humano, terreno, sin divinidad, correspondiente a la idea de Proudhon, es decir, se trata de «montrer que, même réduit à ses dimensions terrestres, à ses coordonnées historiques, la vie de Jésus constitue une des aventures les plus extraordinaires et les plus actuelles qu'ait connue l'humanité»; actual, según el escritor francés, en cuanto Él es un insigne antepasado del Socialismo, «el Gran Proletario de Nazareth».

Pero precisamente esta idea, propia de todas las vidas «laicas» o «mundanas», es absolutamente equivocada, un grandísimo

error: reducir a Cristo a sus «dimensiones terrenas» y a sus «coordenadas históricas», es cegar desde un principio el cauce de su comprensión. Cristo «hombre» y únicamente «hombre» sin ser Dios, precisamente como hombre, es incomprensible, porque es absurdo: su humanidad sólo es comprensibilísima en cuanto es la humanidad de Dios. Por esto, las vidas de Cristo de Renan, de Strauss, de Proudhon, etc., *no son* vidas de Cristo, ya que en ellas Cristo no existe ni puede existir, porque el Hombre-Cristo de estos autores no es también Dios. Por consiguiente, estos biógrafos escriben sobre un personaje histórico que no es el que realmente vivió, sino sobre una figura fantástica, mítica; escriben acerca de un sujeto al que no comprenden: están fuera de Cristo, de la realidad de Cristo-Dios, y pretenden conocerlo, como el ciego de nacimiento que escribe una historia de la pintura. Puede escribirla, desde luego, pero como ciego. Hoy no es el caso de insistir en el «socialismo» de Cristo ni en Cristo «el gran proletario», porque los términos de ambas expresiones se repelen por diversos y antitéticos. En la línea del idealismo moderno se ha de considerar, entender y valorar el modernismo.

El idealismo, en la forma asumida con y después de Hegel, es historicismo; historicismo es inmanencia y exclusión de toda verdad sobrenatural (inmanencia plena y total de lo divino en la historia) y, por esto, de la trascendencia de Dios, por un lado, y de la divinidad de Cristo y de la Iglesia por otro. Es innegable la sucesión histórica (que también significa filiación intelectual) de Hegel-Feuerbach-Strauss-Renan-Loisy. Ahora bien, Loisy es la expresión más genuina del modernismo, en cuanto saca las legítimas consecuencias de las premisas y sale del equívoco y de la contradicción de sus compañeros de herejía. En efecto, el modernismo, en muchos de sus representantes, ha sido esencialmente una contradicción entre el principio (la trascendencia de Dios y la Revelación) y el método historicístico o pragmatístico, que conduce irremisiblemente a la inmanencia, a la doctrina de la formación histórica del dogma y, por consiguiente, a la negación de la Revelación y, con ella, a la de la divinidad de Cristo y de la Igle-

sia católica (1). El modernismo es precisamente una herejía nacida de la negación *total* del Cristianismo, dada por el idealismo moderno, considerado en sus principios metafísicos esenciales. Decíamos que Loisy sale de la contradicción y del equívoco cuando hace coincidir el principio con el método y, negados los milagros y la resurrección de Cristo como *hechos* históricos, los considera como *visiones* de la conciencia cristiana primitiva, como alegorías vividas interiormente por los Evangelistas y revividas por los cristianos de todos los tiempos. Loisy se apropia el principio de la interioridad, no en el sentido cristiano (por ej., de San Agustín), sino en el deformado del idealismo inmanentístico, que lo dejó vacío de la objetividad que le es propia. Así, el llamado «método histórico», heredado del idealismo, llevó a los modernistas a la inmanencia, al racionalismo más radical con respecto a la Revelación y, al mismo tiempo, al agnosticismo y al subjetivismo.

* * *

Reducido Cristo (vida y doctrina) a proporciones históricas y mundanas y negada la Revelación, el idealismo da una interpretación, sobre esta base, de todo el Cristianismo. El Cristianismo es Cristo; si Cristo es solamente humano e histórico, el Cristianismo lo será igualmente.

Bien es sabido que la literatura romántica (sobre todo alemana) se halla impregnada de intensa religiosidad y que el romanticismo en general sintió la fuerza y el valor espiritual de la

(1) Entre otros autores, J. Gentile *(Il modernismo e i repporti tra religione e filosofia,* Bari, 1909, pág. 83) ha evidenciado las contradicciones de los modernistas: «vuestro principio — dice — es intelectualístico (Dios trascendente); vuestro método subjetivista (Dios inmanente). Sois católicos porque el principio resiste al método, pero, en realidad, este método, juzgado aparte de aquel principio, conduce al ateísmo».
El modernismo, digámoslo así, es doblemente herético: con relación al Cristianismo, porque el método desemboca en el ateísmo; y con referencia al mismo idealismo, del que es hijo, porque el principio (la trascendencia) contradice a la inmanencia idealística.

religión y, sobre todo, del Cristianismo. Pero no nos equivoquemos. Religiosidad, sí, pero como culto panteístico de la naturaleza y exaltación del hombre; religiosidad sin dogmas y misticismo que, a fin de cuentas, es culto de la persona. Es la irreligión (e incluso el ateísmo) fundamental de una época que, sin embargo, sintió a lo vivo, repito, la fascinación estética de un Cristianismo reducido a sus dimensiones históricas y humanas, e hizo de él una valoración artística e histórica más bien que religiosa. Lo mismo puede decirse de los conceptos de «persona» y de «interioridad», de inspiración cristiana (1).

Asumido el inmanentismo en su alcance metafísico, la religión, en todo su contenido, no puede menos que resolverse en la inmanencia del pensamiento. Y Hegel, en efecto, hizo de ella el momento de la pura *objetividad* (el arte o manifestación sensible del Absoluto es el de la pura *subjetividad),* el de la «representación» del mismo Absoluto. Según el acostumbrado y artificioso esquema triádico, distingue tres momentos dentro del proceso histórico del momento religioso: la «religión natural», dada por el fetichismo, la magia, el simbolismo; la «religión de la individualidad espiritual», manifestada como culto de lo sublime entre los hebreos, de lo bello entre los griegos, y del fin entre los romanos; y el Cristianismo, la religión verdadera y más elevada, pero que, sin embargo, ha de ser despojada de todo carácter de trascendencia y de sobrenaturalidad. Arte y religión se superan en la Filosofía, en la que el Espíritu absoluto alcanza la plenitud de la autoconciencia o de la racionalidad: en ella la Idea deja de ser intuída (arte) y representada (religión) para expresarse en el «concepto», que es autoexpresión. La Filosofía es la forma explícita y refleja del Absoluto y, por consiguiente, es superior a la Religión, que es la forma «representada». En otros términos, en el momento religioso se da en forma simbólica lo que en el concepto (momento filosófico) es expresado con transparencia lógica. Por ejemplo, el término «creación», simbólico, es transformado por la filosofía

(1) Véase en este volumen el capítulo *El romanticismo filosófico.*

en verdad racional o concepto: precisamente, en la eterna relación entre Dios y el mundo, entre lo infinito y lo finito, en que el primero se determina necesariamente para realizarse a sí mismo. Dios no se distingue del mundo y en sí mismo comprende dialécticamente todos los límites y los contrastes de la existencia.

Evidentemente, lo que dice Hegel es muy diverso de lo que pudiera ser un paso del símbolo al concepto, ya que el contenido de verdad del momento religioso es diverso del contenido del momento filosófico. La religión habla de trascendencia y de creación en sentido propio y no simbólico ni representativo o mítico, y, por esto, la relación que establece entre Dios y el mundo no es de univocidad, ni necesaria en el sentido de que Dios, para actuarse y existir, tenga necesidad del mundo. Cuando Hegel cree transcribir en términos racionales el contenido de la religión, no se da cuenta de que no lo transcribe, sino que lo substituye; precisamente pone en lugar del teísmo el panteísmo (conocida es la influencia del neoplatonismo y de Espinosa en todo el idealismo moderno, es decir, diviniza lo finito y lo identifica con el Absoluto, que viene a ser esencialmente sus mismas determinaciones históricas o mundanas. La filosofía de la religión de Hegel coincide sin más con la negación radical del teísmo cristiano, en cuanto resuelve (disuelve) en una forma de panteísmo dinámico sus dos caracteres fundamentales: trascendencia y creación. Por otra parte, sólo podemos complacernos muy limitadamente cuanto Hegel dice que el Cristianismo es la religión verdadera y más elevadada, ya que, si bien es verdad que el Dios cristiano es Espíritu, también lo es que su espiritualidad no se identifica con el Espíritu (el Absoluto) de Hegel, por la sencilla razón de que el Espíritu cristiano no es inmanente. Y es que el Espíritu hegeliano no es tal Espíritu (el idealismo inmanentista es precisamente la negación del Espíritu y es «materialismo»), en cuanto es adecuado por el mundo, en el que se resuelve y con el que se identifica anulándose (1).

(1) Para Feuerbach y Marx, cuya concepción de la religión y del Cristianismo es de derivación hegeliana, remitimos al lector al capítulo dedicado en este libro al ATEÍSMO.

No se libra del panteísmo ni del racionalismo el llamado «idealismo religioso» de F. D. E. Schleiermacher, cuyo pensamiento ha ejercido amplia influencia sobre la teología protestante, y que aún hoy continúa pesando, sobre todo como motivo polémico, propio de algunas direcciones que lo combaten ásperamente. Pero, a diferencia de Hegel, para Schleiermacher, la religión es el momento más alto de la vida espiritual. Además, según él, la religión no es ni conocer (filosofía), ni querer (actividad moral), sino *sentimiento*, acto de la «autoconciencia absoluta» (el yo en relación consigo mismo), mediante el cual nos sentimos sumergidos en Dios y, lo que es lo mismo, sentimos a Dios habitando en nosotros. En este acto, el yo aprehende el propio ser radicado en el Ser divino: el sentimiento religioso es un sentimiento de «absoluta dependencia» del Absoluto, el sentirnos indisolublemente ligados a Él.

Schleiermacher niega tanto la teología racional como la revelada, y no construye una teología propia, ya que el objeto de su especulación no es Dios, sino el fenómeno religioso. El contenido dogmático es puramente secundario y todo se reduce a una interpretación del hecho religioso, entendido como un sentimiento particular. Así, el verdadero significado de la religión sufre una profunda alteración.

Casi todas las filosofías idealistas de tipo inmanentista se remiten a la concepción hegeliana de la religión, aunque algunas (por ej., el idealismo inglés) guardan conexión con la llamada «derecha» y otras con la «izquierda»; con el pensamiento más genuinamente hegeliano enlaza el Actualismo de J. Gentile, al menos en su fase central. Consiguientemente, también para Gentile, la religión es un momento, siempre superado y siempre renaciente, del proceso dialéctico del Espíritu, que no se inmoviliza en la negación de sí mismo (la pura objetividad o el Dios-objeto que se opone al sujeto) y que se ve lanzado a afirmarse como Sujeto Absoluto y absoluta libertad (Filosofía). El momento religioso, por lo tanto, continuamente puesto, es continuamente absorbido en el filósofo. Por esto, «el Dios de la religión es un

abstracto que se concreta en el sistema del sujeto y del objeto»; fuera del cual, «cuando el hombre se arrodilla adorando a Dios, se arrodilla ante la creación de su fantasía». No existe un Dios trascendente: «Dios y hombre, en la realidad del espíritu, son dos y uno, de modo que el hombre es verdaderamente hombre sólo en su unidad con Dios, y Dios, por su parte, es el verdadero Dios en cuanto forma una unidad con el hombre que lo actúa en su esencia». Dios y el hombre forman una sola cosa; por consiguiente, panteísmo. Gentile rechazó la acusación: «nada de panteísmo, a no ser que sea panteísta el mismo Cristianismo. El panteísmo niega la distinción, y yo no la niego. El panteísmo es naturalismo, y el actualismo pretende ser la negación total del naturalismo». No hay nada de que el Cristianismo no es panteísta, pero no lo es precisamente porque hace una neta distinción entre Dios y el hombre, entre Dios y el mundo, mientras que la distinción de Gentile es aparente porque es puramente dialéctica; en efecto, Dios es el mismo pensamiento inmanente en su proceso. No se puede sostener la inmanencia absoluta y, al mismo tiempo, pretender ser teístas y panteístas o ateos. Y sin embargo, también para Gentile (con un calor religioso que no tenía Hegel) el Cristianismo es la más verdadera y la más elevada de las religiones, pero, ¡ay de mí!, también afirma Gentile que no se puede ser cristiano «sin hacer el camino del actualismo», ya que, fuera de él, sólo se encuentra el páramo del naturalismo y del ateísmo. Sin embargo, «naturalista» es precisamente toda posición inmanentista (adecuación de espíritu y naturaleza), que también es atea, precisamente porque resuelve la Divinidad en el mundo y acaba por identificar a Dios con el hombre. Veamos las mismas palabras de Gentile: «... como fundamento de la distinción necesaria entre Dios y el hombre» se debe «poner la unidad, que no puede ser otra sino la unidad del espíritu; que será espíritu humano en cuanto espíritu divino, y será espíritu divino en cuanto espíritu humano».

En uno de sus últimos escritos (*La mia religione*, del año 1943), Gentile se declara «cristiano» y «católico». Su posición filosófica,

en el fondo, sigue intacta, pero se nota un paso adelante, al menos en lo que se refiere a la buena voluntad (y a la profunda necesidad) de sentirse «creyente». Y es que Gentile, en efecto, fué un espíritu «sentimentalmente» religioso y muy respetuoso de la religión católica. De todos los idealistas, sólo él ha escrito (y sólo él podía escribirla) esta página: El Cristianismo «jamás se ha consumido ni aridecido a través de los acontecimientos de la Iglesia Romana; más bien las grandes corrientes teológicas, en que ha tratado de expresarse para adquirir la plena conciencia de sí mismo y con las que ha promovido la creación de todo el sistema católico, han permitido una formulación dogmática que sólo a las mentes superficiales e ignorantes de la vida del espíritu, tal vez dotadas de ciencia terrena, es decir, natural o naturalística, pero ignorantes y carentes del sentimiento de la humanidad que se mueve en el infinito, puede parecerle hostil a la razón y a la ciencia y, por esto, inconciliable con las exigencias críticas del pensamiento humano, es decir, con una superstición destinada a ser ahuyentada por la luz del saber. Lo que la Iglesia Católica pretende enseñar es digno, en todos sus dogmas, de ser acogido por todo espíritu cristiano elevado, consciente de la revolución operada en el pensamiento y en la vida del espíritu». ¡Lástima que Gentile no sacase de todo esto las debidas consecuencias!

Diversa es la posición de Croce. En su pretendida «filosofía del espíritu» no hay lugar para la religión; como, por lo demás, tampoco lo hay para la filosofía. Para el crociano historicismo empirístico, el problema de Dios es un «pseudo-problema», fruto de la imaginación, perteneciente a las cosas «no pensadas ni actuadas». Por consiguiente, las religiones son «mitos» y, como tales, pertenecen a la facultad de la imaginación y sólo tienen el valor de satisfacer necesidades prácticas y empíricas (1).

(5) También para el maestro francés del idealismo inmanentista contemporáneo, L. Brunschvicg, las religiones positivas (comprendido el catolicismo) son fruto de «imaginación», productos del *yo vital*, alimentador del antropomorfismo. El choque entre razón y religión cesa cuando esta última se despoja de los símbolos de la letra y de la angustia dogmática

Y a pesar de esto, Croce escribió que era cristiano y quiso llenar algunas páginas con amenos despropósitos (decimos despropósitos porque la palabra «herejías» no le cuadra, ya que al menos este término tiene una nobleza, cuando se va de buena fe, carente en las líneas de Croce) para explicar *Perché non possiamo non dirci cristiani* (1942) (1).

El modo como el idealismo moderno entiende a Dios, a Cristo y al Cristianismo, implica la triple negación del teísmo, de la divinidad de Cristo y de la Iglesia, además de la inmortalidad personal del alma. Ahora bien, se es cristiano-católico cuando: *a*) se cree en la existencia de Dios trascendente y personal, verdad que incluso se demuestra racionalmente junto a la de la inmortalidad personal del alma; *b*) que Cristo es Dios y Hombre, verdadero Dios y verdadero hombre, y que su palabra es divina; *c*) que la Iglesia de Roma, fundada por Cristo, el Hombre-Dios, es la única y verdadera Iglesia cristiana, la depositaria del Verbo y la intérprete infalible de Él; el idealismo, por el contrario, niega la existencia de un Dios trascendente, la divinidad de Cristo y de la Iglesia de Roma; por tanto, no es teísta, ni cristiano, ni católico. También niega la inmortalidad personal del alma y, por consiguiente, el *Regnum Dei*, una vida más allá de la vida y el juicio de ultratumba.

Es evidente, después de lo que hemos dicho, que el idealismo moderno es panteísta (y no teísta) y, en definitiva, ateo. El Yo de Fichte y el Principio Absoluto de Schelling, del que emerge la

---

y se hace religión *racional*, que no puede identificarse con ninguna religión positiva. Es necesario liberarse de la religión que se funda en la «fe nativa», es decir, en nuestro pasado de niños, y adherirse a la religión entendida como «fidelidad de espíritu». La fe nativa es el momento egoístico, social, antropomórfico de la religión (religión *estática*, dice Brunschvicg con Bergson) propia del *homo faber*, mientras que la fidelidad de espíritu, dinámica, fundada en el desinteresado amor entre todas las criaturas, es la del *homo sapiens*. En ésta deben verificarse las religiones positivas. En pocas palabras, el choque cesa cuando la religión se identifica con la filosofía y desaparece en ella. Descubrimiento peregrino; no hay nada que decir.

(1) Véase nuestro volumen *Dios y la religión en la filosofía actual*, Barcelona, Miracle, 1954.

actividad de la conciencia, son inmanentes en la naturaleza, la ponen y se hacen una sola cosa con ella, en el momento en que no pueden dejar de ponerla y unirse indisolublemente a ella. En pocas palabras, el Yo o el Principio Absoluto es el mundo, su mismo hacerse en y con el mundo.

Análogamente, para Hegel, el Absoluto se resuelve en sus mismos momentos, a través de los que se realiza. Por esto, el Absoluto o Dios existe deviniendo: *Dios se hace*. Los entes finitos no son distintos de Él, sino momentos del movimiento dialéctico del Absoluto. Conocer el desarrollo de la historia del mundo es conocer la actuación de la razón divina; y la filosofía, como ciencia del Absoluto, en su determinarse en momentos particulares, se identifica con la historia del mundo.

La filosofía hegeliana es, por esto, esencialmente historia, y toda la historia es «historia sagrada» (desde un punto de vista cristiano significa que es toda ella historia «profana»), en cuanto manifestación y autorrevelación del Absoluto, a cuya esencia dialéctica le es necesario el devenir. Hegel excluye, como todos los panteístas, el concepto de creación como acto libre de la voluntad divina. La ciencia de la Idea en sí es la «exposición» de Dios en su esencia eterna. Dios, en pocas palabras, es la Historia; el devenir perenne de la humanidad y del mundo es el devenir de Dios, es decir, su esencia. Por esto la historia es proceso de autoliberación del Absoluto, cuya plena posesión coincide perfectamente con el devenir histórico, que es plena claridad y plena posesión de sí mismo en el concepto o filosofía.

Por consiguiente, la historia es saber lógico y, como tal, absoluto, que nada deja fuera de sí: la filosofía de la historia es a la vez la explicación racional de toda la realidad y toda la verdad de Dios. En pocas palabras: la verdad humana es verdad de Dios, y la verdad de Dios es verdad humana, totalmente histórica.

Cristo, para el idealismo, no es más que uno de los sucesos del devenir de esta verdad, acontecimiento altísimo pero perteneciente siempre al proceso del Absoluto inmanente en la historia, que es a la vez su esencia. De este modo se eliminan la sobrenaturalidad

de Cristo y la Revelación; y, con ellas, la divinidad de la Iglesia, institución histórica y solamente histórica. A propósito de esto se ha de decir algo más. El idealismo moderno, de Fichte en adelante, es estatólatra: el Estado es el Dios Real (Hegel), la voluntad suprema universal, a la que han de subordinarse las voluntades individuales, que son para el Estado, que es el fundador de la moral y del derecho (Estado ético) y, por consiguiente, la fuente de las leyes morales y jurídicas, el educador y regulador de las conciencias. A la Iglesia no le queda nada por hacer: su magisterio y su autonomía son absorbidas por el Estado, del que *incluso* depende la religión, siendo el Estado el intermediario o, mejor dicho, la conciencia entre la divinidad y la humanidad. Así, pues, el Estado idealista es Estado «divino» en el sentido del historicismo identificador de Dios y de la Historia; es un Estado absolutamente laico, en el sentido del Cristianismo, hasta el punto de substituir totalmente a la Iglesia, de hacerla superflua y casi un impedimento inútil y nocivo.

¿Y de la inmortalidad personal del alma? ¡Nada! Inmortal (más bien eterno) es el YO trascendental, el Principio Absoluto, la Razón Divina; inmortales son las «obras» humanas, la historia. El Yo trascendental, según Gentile, es la raíz de los sujetos empíricos, la unidad de su multiplicidad; sólo él es inmortal. ¿Y la instancia humana de la inmortalidad del alma? Muy sencilla es la respuesta para Croce; la pregunta brota del «ansia de la inconcebible inmortalidad de un alma-substancia, es decir, de lo individual abstracto, separado de lo universal».

* * *

En conclusión, es evidente que, en su estructura metafísica y en sus consecuencias, el idealismo moderno es totalmente una herejía desde el punto de vista cristiano-católico. Entonces, ¿se ha de rechazar en su totalidad? Sí, pero no. No, porque conserva el sentido metafísico de la filosofía y su esencia racional (la filo-

sofía es pensamiento reflejo); lo que no es poca cosa en tiempos como los nuestros de radical negación de la metafísica y de profunda crisis de la validez objetiva de la razón. Además, no, porque filosofía, para el idealismo, es «filosofía del espíritu» y no de las «cosas»; para él, el espíritu es lo primero, y lo que es, es por el espíritu. Y espíritu es la persona, y valores supremos son los espirituales.

Todo esto lo ha enseñado el idealismo, sobre todo el de Gentile, y no debemos olvidarlo, especialmente los cristianos y católicos, porque el Cristianismo es doctrina del espíritu y de los valores espirituales. Sin embargo, también es verdad que el principio de inmanencia, la dialecticidad como esencia del pensamiento y de la realidad y el historicismo de los valores vanifican las verdades que el idealismo ha tenido el mérito de reivindicar. Con una paradoja se podría decir: para salvar lo que de verdadero hay en el idealismo moderno se ha de ser antiidealistas; o, si se prefiere, es preciso ser idealistas auténticos contra el no-idealismo del idealismo moderno.

Capítulo IX

EL INTUICIONISMO

No siempre se puede precisar exactamente su significado; algunas veces, es substituído por el de «intuitivismo». En general, designa una doctrina que atribuye a la intuición o al conocimiento intuitivo una importancia o una función superior o especiales respecto a otras formas de conocimiento. En este sentido, el intuicionismo se distingue o se opone al racionalismo, al intelectualismo, etc., respecto a los cuales, en sus posiciones polémicas (características sobre todo de la filosofía contemporánea), se presenta, negativamente, como antirracionalístico y antiintelectualístico. Sin embargo, en sí mismo y en su aspecto positivo, no niega ni excluye la validez del conocimiento racional o intelectivo. En cualquier caso, indica un conocimiento inmediato o directo y, por tanto, diverso del mediato, discursivo o indirecto. Por una parte, pretende satisfacer la exigencia de un conocimiento concreto, es decir, que abrace en un golpe de vista (sinóptico), la realidad, sin abstraerla o depauperarla, y, por otra, la necesidad de una posesión más íntima, más interior, más penetrante y más plena de la verdad que el permitido por el saber racional. Desde el punto de vista místico traduce (frecuentemente con potentes imágenes y en símbolos rebosantes de espiritualidad) el deseo de un contacto cada vez más pleno y directo con Dios. Esto explica por qué el saber intuitivo unas veces es considerado como el grado inicial del conocer y otras como el final, en el que culmina la dialéctica cognoscitiva; en el primer caso, queda absorbido en los grados

superiores, en el segundo incluye y supera a los demás. Intuicionismo propiamente dicho es solamente este último.

En la historia del pensamiento presenta diversas formas: *a*) *intuicionismo gnoseológico*, que considera a la intuición como fuente directa y primaria de la verdad; *b*) *intuicionismo ético*, que asume la experiencia directa e inmediata como fuente de reconocimiento de los valores éticos; *c*) *intuicionismo estético*, que considera a la actividad estética en general como un hecho de intuición; *d*) *intuicionismo científico*, que atribuye el descubrimiento científico a una especie de adivinación instintiva, a una «captación» rápida e intuitiva.

Antes de profundizar, a través de rápidos apuntes históricos, estas formas principales de intuicionismo, es necesario aclarar dos posiciones fundamentales del mismo intuicionismo. El modo de entender el valor de la intuición o del conocimiento intuitivo propio del pensamiento clásico-cristiano es, en efecto, diverso del peculiar del pensamiento moderno subjetivista e inmanentista; para el primero, el acto de la intuición es «receptivo» con relación al objeto intuído o a la verdad (sensible o inteligible); para el segundo es, en cambio, «creador» de su objeto, de la verdad o de la realidad intuída. Ni más ni menos que la substancial diferencia existente entre el «realismo» grecocristiano y el «subjetivismo» de la filosofía moderna; diferencia que está patente en todos los problemas filosóficos que las dos posiciones enfocan.

Aunque todavía no se diera el término, el conocimiento intuitivo (intuición intelectual) se encuentra fundamentando la gnoseología platónica (la νόησις o conocimiento inmediato de los principios es más perfecta que la διάνοια o procedimiento discursivo analítico, que origina un saber imperfecto y derivado «que con respecto a la ciencia guarda una relación parecida a la de la imagen con respecto al objeto» (*Repúb.*, 510 a)). La última presupone a la primera, cuyo alcance, en Platón, es metafísico: las almas tuvieron una intuición intelectual originaria antes de caer en el cuerpo, cuando, junto a los dioses, lograron (unas más, otras menos) «percibir fatigosamente las esencias» (μόγις καδορῶσα τά ὄντα

Fedro, 248 a). El recuerdo adormecido de esta intuición primal se despierta al contacto con las cosas sensibles, produce en el alma «estupor» y enciende en ella el ἔρῶς hasta el delirio (μανία, *ídem*, 250 a b). De todas las esencias sólo la Belleza es visible a través de imágenes sensibles, sólo ella resplandece ante la vista (κάλλος δέ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, *íd.*, 250 b) y enciende en el «nuevo iniciado» una intimidad de amor sin límites, no «adulterada por la sensatez mortal, atenta en cosas mortales y mezquinas (σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καί φειδωλά οἰκονομοῦσα *ídem*, 256 e). De este modo, Platón no separa la intuición sensible (que también puede llamarse «estética») de la intelectual, y hace de ellas el origen, el fundamento e incluso el fin (la contemplación, como ápice de la dialéctica, es también una forma de intuición) del conocer discursivo y racional. Y como la dialéctica es también (sobre todo) elevación moral, puede decirse que el intuicionismo gnoseológico de Platón también es implícitamente intuicionismo ético. Aun cuando la razón prevalezca netamente sobre la intuición en la filosofía de Aristóteles, este autor considera los principios (τὰ ἄμεσα) como objeto de aprehensión inmediata, al verlos como evidentes por sí mismos. Plotino, enlazando con Platón, identifica la pura contemplación intelectual (la unión del alma, desligada de lo sensible, y el Νοῦς) con el pensamiento intuitivo. También para Plotino, la intuición es propia del Alma primera (προτέρα) o superior; y el razonamiento discursivo, del Alma segunda (δευτέρα) o inferior. Es más, según él, la ciencia intuitiva excluye el razonamiento y es propia del Intelecto divino (y del humano en cuanto retorna al Νοῦς), porque «no es posible el razonamiento en la eternidad» (οὐ γὰρ εὐλογίζεσθαι εὐτῷ ἀεί), donde todo se intuye de golpe, y donde de golpe se decide, sin razonamiento ni elección (*En.*, VI, 7, 1-3).

En la filosofía cristiana de los primeros siglos, el saber intuitivo adquiere un significado y una importancia notables y nuevos, como «*experiencia interior*» de la verdad. San Agustín es su más alto exponente. El concepto de «inferioridad» substituye al plató-

nico de «innatismo», la intuición intelectual se hace participación amorosa, vital y viviente de la verdad, experiencia de vida espiritual. El significado filosófico del término se enriquece con un sentido místico, y se carga de un valor teológico (relaciones con el problema de la Gracia), sin que, sin embargo, se dé (al menos en Agustín) confusión o identificación de significados. Inherentes, «naturaliter» en la «mens» se hallan la «ratio» y la «intelligentia» o «intellectus» *(De Civ. Dei,* XI, 2): la primera «est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens» *(De ord.,* II, n. 30); la segunda, superior a la «ratio», es visión interior de la verdad, objetivamente presente a la mente. Por esto, el intelecto es el verdadero ojo del alma *(íd.,* 9, n. 26), mientras que la «ratio» es la facultad discursiva (análisis y síntesis) que se aplica a los sensibles para juzgarlos *(De vera relig.,* cap. 29, n. 30). En pocas palabras: la razón construye la «ciencia» del mundo sensible *(De diver. quaest. ad Simplic.,* l. II, cap. 2, n. 3), la inteligencia se aplica intuitivamente al mundo inteligible de las ideas supremas *(Solil.,* l. I, cap. 6, n. 13). El intuicionismo agustiniano, que no excluye la razón ni invalida el procedimiento discursivo (y que es realista, en cuanto afirma que la verdad intuída es el objeto dado a la mente) alimentó a la filosofía cristiana posterior a San Anselmo, cuyo célebre argumento ontológico se halla radicado en él; se vuelve a encontrar en la escuela franciscana (San Buenaventura), en la filosofía cristiana moderna (por ej., en Pascal, en Rosmini, etc.) y, en su significado más interior de espiritualidad, en la mística cristiana de todos los tiempos. La escolástica tomista acepta un saber intuitivo en el sentido aristotélico de evidencia inmediata de los principios y, en el otro sentido, de conocimiento evidente de un objeto externo presente o actual. También encontramos implícitos los dos sentidos en el pensamiento moderno (en el cartesiano y en el kantiano), con el acento propio del subjetivismo de la verdad y de la realidad.

En efecto, Descartes identifica verdad intuída y verdad evidente, principio y fundamento del razonamiento discursivo: la intuición es la «conception évidente», que nace de la sola luz de

la razón y que es más segura «parce qu'elle est plus simple que la déduction». O, como dice en otra ocasión: «Atque perspicuum est intuitum mentis tum ad illas omnes extendi (naturas simplices), tum ad necessarias illarum inter se connexiones cognoscendas, tum denique ad reliqua omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur» *(Regulae*, XII). Descartes admite además un conocimiento intuitivo que, puede decirse, deriva del ejercicio discursivo: la cuarta regla del método hace tan ágil el pensamiento (lo «ejercita») que lo pone en condiciones de abrazar con un acto de la mente lo que antes veía sucesiva y discursivamente *(Discours de la méthode*, 2.ª parte). En pocas palabras, hay una intuición lenta y laboriosamente adquirida, como pone de relieve Blondel. Tanto Locke como Leibniz conservan la intuición cartesiana en el sentido de evidencia: todas las verdades primitivas se conocen «par intuition», son «vérités de raison ou vérités de fait» *(Nouv. Essais*, l. IV, cap. 2, I).

Intuicionista es la filosofía de la llamada Escuela escocesa, con la que enlazan Hamilton y el eclecticismo francés. Para esta posición filosófica, el fundamento del conocimiento es la intuición de las verdades racionales, superiores a la experiencia; por otra parte, el sujeto conoce directamente la existencia de los objetos materiales, sin que intervenga la razón. Basta percibir un objeto, dice Reid, para que se dé la «convicción irresistible» o la «creencia», fuera de toda duda, de su existencia actual. Esta convicción es inmediata y de ningún modo es «efecto del razonamiento», es decir, «no es por el razonamiento ni por la demostración como llegamos a convencernos de la existencia de los objetos que percibimos». En pocas palabras, basta percibir (intuir) un objeto para admitir su existencia (Reid, *Essays on power of the human mind*, Edimburgo, ensayo II, cap. 6). Hay en el hombre una «sugestión», un «instinto», una «creencia» originaria, connatural e infalible, que lo lleva a admitir la realidad de las cosas percibidas, como incluso atestigua el consentimiento universal de todos los seres pensantes. Los principios de la moral también son inmediatos y directos. Ya Shaftesbury — y, con él, los filósofos del llamado

«sentimiento moral» — habían admitido en el hombre un «instinto» innato de estima y de admiración por lo que es noble y justo y, con él, habían identificado el principio de la ética. También Hutcheson pone como fundamento de la moral el sentimiento innato e inmediato de ayudar a los otros; sentimiento del que la razón se sirve (por lo que su función es secundaria y no primaria) para encontrar los medios adecuados a su actuación práctica. Así, a poca distancia de la aparición del criticismo kantiano, y como reacción frente al fenomenismo de Hume y, por otra parte, frente al egoísmo sistematizado de Hobbes, nacen, en el mismo seno del empirismo inglés (bajo la influencia de Platón), el intuicionismo gnoseológico y ontológico de los escoceses y el intuicionismo ético de los filósofos del sentimiento moral.

En Kant, el conocimiento intuitivo adquiere un sentido original, sobre todo en la estética trascendental. La intuición *(Auschauung)* es el conocimiento que se refiere inmediatamente a los objetos, pero a condición de que el objeto se dé y modifique en cierto modo al espíritu. Los objetos vienen dados por medio de la sensibilidad (la capacidad — receptividad — de recibir representaciones), «y sólo ella nos proporciona las intuiciones» *(Crítica de la razón pura,* Est. trasc., § I). Cada intuición no es más que la representación de un fenómeno, es decir, las cosas que se intuyen «no son en sí mismas tal y como las intuímos, ni sus relaciones son como nos parecen»: si se suprimiera el sujeto, toda la naturaleza, las relaciones de los objetos e incluso el espacio y el tiempo desaparecerían. El hombre no conoce los objetos en sí, sino sólo su modo de percibirlos *(íd.,* sec. II, 8). Por tanto, la intuición, para Kant, se entrelaza con el sentido, pero contiene un elemento formal, espacio y tiempo son las «formas puras» que se conocen *a priori;* es decir, antes de toda «percepción» real, son «intuiciones puras» *(reine Auschauung: íd.).* De esta intuición sensible, Kant distingue la «intuición intelectual», que es aquélla con la que se da la existencia del objeto de la intuición, perteneciente solamente al Ser supremo; la sensible es derivada *(intuitus derivatus),* la otra es originaria *intuitus originarius: íd.,* sec. II, 8, IV). Para

Fichte, la intuición intelectual se identifica con la autoconciencia, pero no es separable del concepto ni de la intuición sensible: las tres forman una síntesis. Schelling enlaza directamente con Fichte: la autoconciencia es un conocimiento «absolutamente libre» (no por pruebas, no por razonamientos, ni por conceptos) y, por consiguiente, es una intuición, en la que el intuyente y lo intuído son «idénticos». Él la llama «intuición intelectual», en oposición a la sensible que no produce su objeto, como, en cambio, sucede en el conocimiento del yo. «La intuición intelectual es el órgano de todo pensamiento trascendental», que, por lo tanto, se halla constantemente acompañado de ella *(Sistema del idealismo trascendental, Werke,* III, pág. 361). Schopenhauer habla de intuición en el significado más extenso de conocimiento inmediato y no conceptual, tanto de las cosas como de sus relaciones. Toda intuición es intelectual, es decir, nos pone en presencia de lo «real» *(El mundo como voluntad y representación,* I, §). Forma perfecta del saber intuitivo es la contemplación estética, que efectúa el paso repentino del conocimiento vulgar de los objetos singulares al de la Idea: «... el conocimiento se desliga del servicio de la voluntad y, precisamente por esto, el sujeto deja de ser simplemente individual, haciéndose sujeto puro del conocimiento, privado de voluntad. Éste no se detiene tras las relaciones, según el principio de razón, sino que más bien se entrega a la firme contemplación del objeto ofrecido, y en él se sumerge» *(íd.,* III, 34). Basta con dejar de considerar las cosas según el principio de razón, de pensar según las categorías racionales y concentrar todo el espíritu en la intuición «hundiéndose en ella», para que la «conciencia entera» «se llene» con la tranquila contemplación del objeto natural que tiene delante, cualquiera que éste sea, y para que así «se pierda plenamente en el objeto». En esta intuición contemplativa, el hombre deja de ser «individuo» y se hace «*puro sujeto del conocimiento*», cuyo objeto son las ideas (y no los objetos singulares), fuera de la voluntad, del dolor y del tiempo *(íd.).* La esencia del «genio» reside precisamente en la aptitud para la contemplación o en la total absorción en el objeto *(íd.),* por lo que la «geniali-

dad» es «objetividad» o «aptitud para encerrarse en la pura intuición, para perderse en la intuición» (*íd.*, l. III, 36). Así, para Schopenhauer, la intuición, en su forma estética, tiene un alcance metafísico; es reveladora de la Idea y, con ella, del sentido inescindible del sujeto intuyente y del objeto intuído.

De origen platónico (pero con un significado muy diverso) es el intuicionismo que cimenta el espiritualismo de Rosmini y de Gioberti. Para el Roveretano, los conocimientos objetivos y universales son posibles en virtud de un elemento *a priori*, que, sin embargo, no es (como afirma Kant) función del intelecto o forma de su actividad, sino *objeto* de la intuición de la mente, luz de la razón. Tal es la *idea del ser*, de la que la mente tiene la intuición fundamental objetiva. Por tanto, la idea es inmanente a la mente y, al mismo tiempo, trascendente, ya que es dada y, como tal, apunta al Ser real absoluto, al mismo dador de la idea. La idea del ser «es una cosa eterna», dice Rosmini, «que ilumina a la mente; es un modo primitivo del ser que tiene su sede en el mismo Dios; es el *lumen esencial;* es lo que forma la esencia del conocer», la idea madre de todas las otras ideas (*Introduz. alla filos.*, Casale, 1850, pág. 351); no se forma por abstracción, sino que es intuída «por nosotros naturalmente», aunque nos percatemos muy tarde de este hecho (*Il rinnovamento della filos. in Italia*, Milán, 1856, l. II, cap. 24, 167). El intuitivismo rosminiano, resolviendo los problemas por la crítica kantiana, trata de restituir a la intuición su auténtico valor gnoseológico y metafísico, que es el de Agustín: la intuición del ser ideal es el primer objeto del conocer, el fundamento de todo conocimiento y, contemporáneamente, es el constitutivo de la capacidad de pensar, una de las estructuras metafísicas del sujeto humano. Gioberti, en cambio, se desliza hacia el ontologismo, enlazando con Malebranche, al admitir la intuición del Ente real. «Yo llamo *primum psicologicum*», escribe Gioberti, «a la primera idea, y *primum ontologicum* a la primera cosa; pero como la primera idea y la primera cosa, según mi parecer, se identifican entre sí, por lo que los dos principios forman uno solo, yo le doy a este principio absoluto el nombre de *Primum*

filosoficum, y lo considero como el principio y la base única de todo lo real y de todo lo escible» *(Introduz. allo studio della filos.*, II, Bruselas, 1844, l. I, cap. 4, pág. 152). Desde luego, con estas afirmaciones, Gioberti resbala hacia el panteísmo con todas sus consecuencias erróneas e injustificables.

En nuestros días, Bergson identifica el saber intuitivo con la metafísica, que es precisamente un modo especial de conocer, «de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique» *(Introd. à la métaph.*, en «Revue de méthaphys. et de mor.», I, 1903, pág. 9). La intuición (a diferencia del saber racional o científico) penetra en la intimidad de la creatividad «individual» de los seres; es una especie de *sympathie intellectuelle* «par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable» *(íd.*, pág. 12). La intuición, por lo tanto, se define en contraposición al intelecto abstracto y discontinuo, como el instrumento que es capaz de captar la absoluta originalidad y continuidad. En cambio, Croce identifica la intuición con el arte: las obras de arte son conocimientos intuitivos *(Estética*, 6.ª ed., Bari, 1928, pág. 17). El conocimiento intuitivo se distingue del lógico: el primero es conocimiento por «fantasía», de lo «individual», de las cosas «singulares», productor de «imágenes»; el segundo se efectúa mediante el «intelecto» y termina en lo «universal», en las «relaciones» entre las cosas, siendo productor de «conceptos» *(íd.*, pág. 3). Toda intuición auténtica o representación es, al mismo tiempo, «expresión» *(íd.*, pág. 11). Por esto, también se distingue de la sensación, que no se objetiviza en una expresión. Es una forma teorética autónoma, que se identifica con el hecho estético o artístico.

Mientras Bergson opone la intuición al abstracto intelectualismo científico, otros pensadores, en cambio, hallan un saber intuitivo incluso en las ciencias, a las que pertenece. Así, W. Whe-

well observa que la inducción no es un razonamiento lógicamente incorrecto que proceda por suposiciones hipotéticas. «La inducción *no* es concluyente en cuanto *razonamiento*. No es un razonamiento; es otro camino para alcanzar la verdad» y, precisamente, el de la «conjetura» (*guessing:* Filos. de la ciencia inductiva. *Sobre la filos. del descubrimiento,* Edimburgo, 1860, pág. 454). Por lo tanto, el descubrimiento requiere la iniciativa audaz, el genio científico, la intuición. Poincaré da gran relieve a la intuición del orden matemático «qui nous fait deviner des harmonies et des relations cachées» (*Science et méthode,* París, 1908, pág. 47). Con la lógica «se demuestra», con la intuición «se inventa». «La faculté qui nous apprend à voir, c'est l'intuition; sans elle le géomètre serait comme un écrivain férré sur la grammaire, mais qui n'aurait pas d'idées» (*íd.,* pág. 137).

La intuición es una forma de conocimiento sobre la que no puede morder la duda. Sin embargo, la intuición, entendida en oposición a la razón y al saber discursivo o como desvalorización o negación del mismo, es una posición polémica y, como tal, negativa: el mismo saber intuitivo perdería su valor, si fuera negador y antitético de la razón. Éste es el error de las formas antiintelectualísticas y antirracionales de intuicionismo, peligrosas para la filosofía e incluso desde un punto de vista teológico, si se lleva su exageración hasta admitir la intuición directa e inmediata del Ser en sí o de Dios. El intuicionismo moderno, por su parte, identificando la verdad o la realidad conocida con el acto subjetivo de la intuición, niega el intuir, porque no cabe acto de intuir si el sujeto y el objeto forman una sola cosa y si este último es una posición o una creación del primero. La intuición, en la inteligencia finita, sólo tiene sentido como presencia o interioridad de la verdad en la mente, de la que es objeto (Agustín), habida cuenta también de que tal verdad no es la Verdad en sí (Dios), sino la verdad tal y como puede estar presente en la mente en el orden natural; de ella se sirve la razón para juzgar sobre las cosas y establecer entre ellas nexos y relaciones. Esta verdad interior llama al hombre y le remite a su origen: la Verdad absoluta.

BIBLIOGRAFÍA

F. MONTALTO, *L'intuizione e la verità di fatto,* Roma, 1930; A. ALIOTTA, *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici,* íd., 1942; M. F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica,* Brescia, 1950.

Capítulo X

EXISTENCIALISMO ESPURIO Y EXISTENCIALISMO AUTÉNTICO

En los años que precedieron a la pasada guerra mundial y en los de la inmediata postguerra, el existencialismo alcanzó tal grado de difusión y de vulgarización, que ha llegado a interesar incluso a las personas más ajenas a los intereses filosóficos y más lejanos de la filosofía. En efecto, ha suscitado la curiosidad de todos, hasta el punto de hacer sospechar que el mismo existencialismo sea una «curiosidad» de carácter literario y filosófico, es decir, una literatura cargada de doctrinarismo filosófico o una filosofía comprometida por el lenguaje literario. El existencialismo ha invadido los diarios y los cafés, la novela y los cuentos, el teatro y el cine, las revistas de moda femenina *(Vogue)* e incluso las de las jovencitas *(Mademoiselle)*. No es éste el lugar para hacer el diagnóstico de este fenómeno (1); baste decir solamente que, como exigencia especulativa, el existencialismo es tan antiguo como la misma filosofía (¿qué pensador no ha tratado de la existencia y no ha especulado sobre la existencia?) y que, como corriente filosófica actual (es un deber reconocer que ha planteado y profundizado algunos problemas) responde a la difundida atmósfera de «crisis», al sentido de finitud y de descomposición que se respira en los tiempos que corren, a lo que de enfermo y de morboso hay en la conciencia contemporánea, y a la sugestión estetizante o

(1) Una exposición crítica exhaustiva del existencialismo se encuentra en mi volumen *La filosofía, hoy*, 2.ª edic., Barcelona, Miracle, 1956.

malsana que se empeña en todo lo que es crepuscular o decadente.

En su característica más general, el existencialismo se presenta como filosofía de la *existencia* o, mejor dicho, del *existente;* es decir, como reivindicación del significado y del valor de lo particular o de lo finito, de lo singular en su singularidad concreta. En este sentido, la filosofía *existencialista* se distingue de la filosofía *esencialista* o de la *esencia,* de la idea o de la forma universal. Incluso podría decirse que se le opone. Una filosofía esencialista o de la idea «transcribe» lo real en la universalidad de lo inteligible; una filosofía existencialista «describe» lo real en su singularidad y finitud. Sirviéndonos de una imagen podemos llamar al esencialismo la «filosofía del molde» único, de la forma eterna; y al existencialismo la «filosofía de la impresión» particular, siempre diversa e irrepetible. Desde este punto de vista, el existencialismo es la rebelión frente al «pensamiento especulativo», frente a la filosofía lógica o racionalista, que traduce o reduce (anulándola) la realidad a las puras relaciones lógicas necesarias y universalmente válidas. En este sentido, el existencialismo es cronológicamente el último episodio de la lucha contra la razón, que la filosofía contemporánea, en las formas más variadas del antiintelectualismo, conduce implacablemente desde hace casi un siglo, pareciendo casi decidida a disolver la razón en la irracionalidad y el pensamiento filosófico en el caos. El existencialismo (no todo, naturalmente) ha contribuído a esta babélica confusión, oponiendo la existencia a la esencia, la singularidad a la razón o, mejor dicho, disolviendo la esencia en la existencia, entendida como pura posibilidad, y la razón en el estado de ánimo inobjetivable. Por esto, le ha cabido en suerte defender la realidad y el valor de la existencia con argumentos que valen a todas para negarla (negar la esencia es negar la existencia, ya que ambas son ontológicamente inescindibles) y para quedar en las márgenes de la filosofía sin lanzarse dentro de ella, ya que el discurso filosófico es discurso sobre el ser y no la pura descripción fenomenológica del existir. A pesar de esto, el mejor existencialismo tiene el mérito de haber atraído la atención de la filosofía sobre la concre-

ción y de haber obligado, digámoslo así, a la razón raciocinante a recordar que el hombre de carne y hueso, en su subjetividad, no es reducible a un concepto puro, a un esquema abstracto, a una fórmula nocional. No se olvide que el existencialismo nació como doble (y, en un cierto sentido, opuesta) reacción frente al panlogismo de Hegel: de la reacción de contenido religioso-teológico de Kierkegaard y de la reacción de carácter social-económico de Marx. Pero el existencialismo ha ido más allá de la crítica del panlogismo hegeliano: ha opuesto la existencia a la esencia, la singularidad a la razón, concluyendo con la negación de la esencia y de la razón.

De este modo, el existencialismo ha invertido los términos de la relación existente-razón: para el esencialismo es la razón la que «interroga» al existente y juzga acerca de su ser; por el contrario, para el existencialismo, es el existente el que «interroga» a la razón y le marca los límites. En el primer caso, es la razón la que hace «problemático» al existente; en el segundo, es el existente quien «problematiza» a la razón. De lo que se sigue la anulación de la metafísica y, por tanto, de la filosofía, dejando sólo en pie sus problemas siempre abiertos. Una vez problematizada la razón, cualquier conclusión o solución objetiva resulta imposible: la verdad es *mi verdad*, la verdad de mí mismo como individuo. Así, en la «interrogante» filosófica se disuelve la filosofía, que, sin embargo, queda siempre como un deseo de saber cómo es posible conocer algo sensato y concluyente de sí misma y de la razón... sin la razón. La cuarentena de la razón es la cuarentena de toda «interrogante» filosófica e incluso del sentido común.

La misma posición antinómica (existencia-esencia, singularidad-universalidad, fe-razón, etc.) de la que nació la filosofía existencial ha puesto al existencialismo frente a una alternativa: *a*) o contraponer existencia y esencia, singularidad auténtica y racionalidad inauténtica y concluir que la existencia es pura posibilidad que se pone a sí misma y que, por lo tanto, es irracional e inobjetivable, problema (o misterio) eterno sin solución, que cuanto más se interroga más se aclara inexorablemente en sus lí-

mites y en sus «situaciones» insuperables para volverse a plantear siempre y desesperadamente como problema insoluble; *b*) o indicar un punto de encuentro o de colaboración entre los términos antinómicos e indagar hasta qué punto la razón puede definir el valor y el significado de la existencia y donde encuentra su límite y se abre a una forma diversa de experiencia (la fe religiosa) que la completa y la sobrepasa. Dos soluciones opuestas corresponden a la alternativa: *a*) la que afirma que la existencia, en su pura posibilidad, tiene en sí misma su despunte de determinación y, en sí misma también, su fin último (el hombre es principio y fin de sí mismo); lo que significa que el hombre se pone como un problema cuya solución definitiva está en el mismo hombre; *b*) y la que proclama que la existencia, precisamente por sus límites y por sus enigmas, por su indigencia y por el hecho de ser un problema cuya solución total sobrepasa al conocimiento racional y al proceso lógico más desarrollado, exige, desde los adentros de su estructura, un principio solucionador que la trasciende y que además es su fin supremo y ultramundano; es decir, exige la solución teológica: es apelación, invocación a Dios. La primera forma de existencialismo es inmanentista y atea, y suele llamarse «filosofía de lo finito» o existencialismo «laico»; la segunda forma es trascendentista y teológica y se llama «existencialismo cristiano» o religioso. En estas dos orientaciones fundamentales se pueden reducir las numerosas variedades del existencialismo contemporáneo. La primera orientación es una ruptura con la filosofía clásica o tradicional, de la que puede considerarse — tanto en el planteamiento y en la solución de los problemas como en el modo de concebir la filosofía — una auténtica inversión, mientras que por otra parte es un desarrollo polémico del inmanentismo idealista alemán de la primera mitad del diecinueve y del antiintelectualismo europeo que le sucedió; la segunda orientación es una tentativa de satisfacer las exigencias del pensamiento actual en armonía con la filosofía tradicional repensada y renovada, enlazando con sus formas más empeñadas en el problema hombre-Dios. El existencialismo cristiano, en efecto, se inspira en el interiorismo de tipo agusti-

niano, aunque, en rigor de verdad, el Agustín que esta orientación atiende, no siempre es el auténtico, y aunque el antiintelectualismo, que en gran parte condivide con toda la orientación de la filosofía contemporánea, le arrastre a conclusiones fideísticas y a una filosofía que, frecuentemente, se agota en el análisis psicológico.

Ahora bien, ¿cuál de estas dos formas de existencialismo es más positiva, presentando un mayor grado de verdad? Evidentemente, la que da una solución menos inadecuada a los problemas que plantea la misma filosofía existencial. Por esto llamamos *existencialismo espurio* al que se resuelve en la negación de la misma existencia y anula al pensamiento y a la filosofía; y *existencialismo auténtico* al que se esfuerza en justificar la positividad de la existencia y en hacer inteligible su significado en la realidad del Ser que la fundamenta y la trasciende, no obstante nuestras reservas en torno a él.

* * *

Para nosotros, es existencialismo espurio el «laico», inmanentista y ateo. No es éste el lugar apropiado para exponer sus principales tesis, más o menos conocidas incluso por personas de mediana cultura; bástenos con poner en evidencia la inconsistencia de algunas de sus afirmaciones y conclusiones, que vienen a estar en contradicción con las auténticas exigencias de la filosofía existencial.

El existencialismo, como filosofía de lo finito (lo finito, para él, es toda la realidad) trata de reducir el concepto de «existencia» al de «posibilidad», que, en los límites de su finitud, puede actuarse según su querer. La existencia es algo indeterminado y, por consiguiente, posible; eligiendo entre muchas posibilidades, ella se determina, es decir, se da una «situación» y, con esto mismo, un límite. Determinarse es darse una «esencia». Todas sus posibilidades son finitas y, por consiguiente, darse una u otra determina-

ción no comporta la posibilidad de trascender su finitud. Esto la «solicita» a salir («evadirse») de una situación para «arrojarse» en otra, que viene a ser un nuevo límite, otra determinación. Así, la existencia, determinándose, se da a sí misma diversas esencias, pero todas finitas. Hay «situaciones-límite», que nos vienen impuestas, que nosotros no elegimos; por ejemplo, venir al mundo (cada uno de nosotros nace «sin haber sido consultado»), nacer en un siglo y no en otro, en Europa o en América, etc., morir (nadie puede substraerse a la muerte), etc. Para que no se determinaran estas situaciones-límites sería necesario que la existencia quedara como pura posibilidad, es decir, como existencia inexistente. Si se determina (y cada existente es una determinación de la existencia), cae en las situaciones-límite; y, una vez determinada, no puede evitar las otras determinaciones, que ella misma elige, y que por fuerza tiene que elegir. De aquí nace el drama interno de la *existencia:* o queda como pura posibilidad, como la «nada» de existencialidad; o se determina y se encierra en las situaciones-límite que la «finitizan» y la «arrojan» a un destino de muerte. Ésta es además la tragedia (sólo aparente, como veremos) del *existente:* o se limita a aceptarse en sus situaciones, permaneciendo indeterminado, sin definir, como la nada de sí mismo; o elige entre las infinitas posibilidades y entonces se finitiza, a través de su actuación, hasta la posibilidad última e inexorable de la muerte. En cualquier caso, existencia y existente no logran escapar de su nada inicial ni de su nada final. Entonces, ¿qué hacer?: la sabiduría existencialista aconseja permanecer «fieles» a nuestro destino, aceptar nuestro «*fatum*»: «cargar sobre las espaldas» nuestra propia vida y aceptarla en su finitud y nulidad (Heidegger). Es el «lance» de la existencia, y también el de la metafísica, el «naufragio» de la razón (Jaspers). El existente, en efecto, siempre se halla limitado por un «horizonte», sin que le sea posible realizar una situación o un horizonte omniclusivo, en el que pueda actuar su plenitud. El límite se desplaza hacia el infinito y el existente siempre permanece prisionero en él: amplía su prisión, pero no sale de ella. Ahora bien, la metafísica, la filosofía, la ra-

zón, tienden precisamente al Absoluto, a la plenitud total, que, sin embargo, les escapa por doquier, invenciblemente. Por consiguiente, el objeto de la metafísica y de la razón es inaferrable; lo que explica su naufragio. El existente nace destinado a la derrota.

A estas alturas surge espontáneamente una pregunta: esta filosofía existencial, ¿resuelve los problemas de la existencia y del existente?, ¿justifica el sentido y el valor del existente? En rigor de verdad, concluye, inconsolable y «angustiada» (aunque frecuentemente la «angustia» es retórica), con la bancarrota de la filosofía y de la razón, «arrojando» al hombre en la nada, destino que coincide con la muerte, acto final e insignificante de una vida inútil y sin significado. Este existencialismo deja sin resolver los problemas que él mismo plantea y que lo constituyen y lo caracterizan.

Cabe la observación, por parte de los existencialistas, de que ellos no tienen la culpa de que la existencia sea lo que es y de que el existente se halle indisolublemente ligado a un destino que termina en la nada. Ellos (y en esto reside su mérito, es decir, su «sinceridad» filosófica y, por consiguiente, su «autenticidad») por una parte, han denunciado definitivamente el engaño de la filosofía «especulativa» o «racionalista» que, edificando en las nubes de lo abstracto y olvidando al existente concreto, obliga a este último a «imaginarse» feliz; y, por otra, han «esclarecido» al existente en su genuinidad y autenticidad, haciéndolo consciente de su nulidad, de su «ser para la muerte», aceptada y vivida. Es fácil rebatir esta posición, viendo que si es inauténtico el existente del racionalismo abstracto, es igualmente inauténtico el existente de los existencialistas. En efecto, la existencia, concebida como posibilidad, es inexistente: el concepto de existencia complica el de esencia, en el sentido de que si algo existe, tiene una esencia, ya que de otro modo no existiría: el concepto de ser es precisamente sintético, síntesis de esencia y de existencia. El error del existencialismo es idéntico al del racionalismo abstracto. En efecto, éste vanifica la existencia de la esencia y pierde de vista al existente concreto; el otro vanifica la esencia en la existencia y,

de este modo, destruye también al existente. Ésta es una consecuencia de la insuficiencia originaria del existencialismo: la de no haber profundizado el problema del ser y haberse limitado a «describir» la existencia. El existente *no es* la existencia, sino que *tiene* la existencia, y, si tiene la existencia, ésta debe ser inherente a una esencia. Por tanto, no existe ningún existente sin esencia. He aquí un aserto que expresa el concepto del ser.

Evidentemente, esto implica otro problema: puesto que el existente *tiene* la existencia sin ser la existencia, se sigue que el existente, con su «existir», plantea el problema del principio de dicho existir, es decir, el problema de la existencia de Dios, que el existencialismo, como filosofía de lo finito, cree haber hecho «naufragar» en el «desastre» de la metafísica y de la razón. He aquí por qué el otro existencialismo, el de carácter religioso, ha hecho suyo, en toda su centralidad, el problema teológico. Es verdad que la filosofía de lo finito habla frecuentemente de la «trascendencia» y de Dios, pero tal trascendencia no es la teológica, sino una trascendencia puesta por el mismo existente, que continuamente se sobrepasa en un nuevo horizonte, siempre limitado. Su trascendencia es la llamada «horizontal» (es decir, la que se da al mismo nivel del existente y que es continuamente puesta y continuamente superada por el mismo existente) y no la «vertical», la auténtica, es decir, Dios, que trasciende y fundamenta a todo lo existente. El existencialismos laico substituye la trascendencia *real* de Dios por el *aparente* autotrascenderse del sujeto que, a fin de cuentas, es la posición idealista. Todo ello no es, ni más ni menos, que consecuencia de la absurda concepción de la existencia que lo cimenta. En efecto, atendida la pura existencia y negada la esencia, es imposible cualquier comprensión, porque no hay ningún elemento de inteligibilidad. Por tanto, no puede maravillarnos que el existencialismo concluya diciendo que la existencia es absurda e incomprensible. Pero si es así, su sentido trágico y angustioso es puramente aparente: desde el principio se sabe que el existente se halla en brazos de un negro destino, es decir, del fracaso y de la nada; y cuando la tragedia se conoce

desde el principio, cuando todo se resuelve *ab initio*, no hay tal tragedia, sino idilio o farsa. La tragedia, entonces, es solamente retórica o amanerada.

En efecto, las posiciones más extremistas del existencialismo entendido como filosofía de lo finito han degenerado en manifestaciones retóricas y decadentes, especialmente en aquellos secuaces mitad literatos y mitad poetas, mitad filósofos y psicólogos, que no han logrado unificar las propias mitades de su personalidad. Han degenerado directamente en formas patológicas: en el mal gusto de sentirse agusanadas por la nada, en la angustia complacida de la desesperación, en el insulto a todos los valores, en el placer de regodearse en el fango. Manifestaciones todas ellas pseudoliterarias y pseudofilosóficas, propias del romanticismo degenerado de una generación enferma. Algunos escritores franceses son los representantes de este existencialismo extremista, negador del hombre y ateo. Uno de ellos, a quien no se le pueden negar ni el ingenio ni las dotes literarias, ha sido aclamado maestro en la postguerra. Se ha pretendido «desencantar» al hombre, desvestirlo para sorprenderlo en su «desnudez» o «autenticidad»: se le ha despojado de toda realidad objetiva, de toda esencia, de la razón y de toda razón de vivir, con el fin de ponerlo en el grado más rarificado de su libertad: el de la libertad sin motivos, el del puro albedrío en cuanto pura posibilidad. Así, se ha hecho coincidir la autenticidad con el puro disolverse en la nada. A la hermana, que le aconseja que razone, la heroína de un drama existencialista, decidida a suicidarse, le responde que desde niña le han dicho siempre que comprenda, mientras que ella, en cambio, no quiere comprender: «quiero ser yo misma». Ésta es la cuestión: ser uno mismo en el albedrío absoluto, contra la razón y por encima de toda razón, y elegir, por puro albedrío, la posibilidad del suicidio, entre las infinitas posibilidades. Una elección vale lo que otra. Y es que, cuando todas las posibilidades son equivalentes, el juicio de valor cae por su base, todo tiene igual valor (lo que equivale a decir que todo carece de valor), la vida y la muerte, el bien y el mal, la verdad y el error, la santidad y la delincuencia. La dis-

tinción entre el bien y el mal queda anulada. En la posibilidad y en el albedrío, la libertad total coincide con su nada: «la liberté c'est l'exil et je suis condamné à être libre», es decir en el exilio, más allá de toda determinación o elección, en la nada de la no-volición o de un querer indiferente, todo es lícito, porque todo es indiferente. ¡He aquí la autenticidad de la existencia y la genuidad de la persona humana!

Naturalmente, no se puede escapar de la posibilidad de la muerte, por tanto, la muerte es el destino del existente. Pero si la muerte es su determinación fatal, como toda determinación es su esencia, ¡la muerte es la esencia de la vida! La nada final se origina de la nada inicial de la existencia: en medio, existe la nada del curso del tiempo. La existencia, en efecto, jamás se cumple: el existente está condenado a *existir sin lograr jamás ser*, a existir siempre fuera del ser. El tiempo no es preparatorio de la eternidad, en la que pudiera ser rescatado, sus raíces se ahondan en la nada absoluta. Así, toda la existencia se pone en términos de «situaciones» de hecho, brutales, incomprensibles, irracionales, irreducibles a toda valoración. La existencia se halla presa (y además es su resultante) en el juego absurdo e inconsciente de un ciego mecanismo de fuerzas que vencen y aplastan al hombre: la vida es un continuo escarnio incomprensible. Y al hombre no le queda más que calmarse en la espera de la muerte, sin vivir, dejándose vivir. Así, el existencialismo ateo se ha especializado en describir las formas más desconcertantes (pero repetidas hasta el cansancio en sus motivos fundamentales) de vida alucinante: la persona queda así disuelta, desintegrada. Gurvitch escribe acertadamente: «se afirma la existencia después de vaciarla cuidadosamente de toda su riqueza, de todos sus contrastes, de todos sus aspectos colectivos e históricos. La apelación a la existencia viene a ser un medio de evasión, ya que se substituye la existencia vivida por una existencia construída... Y, si se da una cierta importancia a la existencia, al menos desde el punto de vista de la lucha contra las esencias y contra todas las posiciones filosóficas tradicionales o adoptadas, debe, sin embargo, constatarse que en nin-

guna otra doctrina se ha empobrecido tanto la existencia como en el existencialismo»; que puede definirse como la «nausée de l'impuissance».

Éste es el existencialismo inmanentista y ateo, negador de las mismas exigencias por las que nació y que, en sus mejores representantes, se le puede reconocer como una posición de crítica y de polémica. Éste es el existencialismo que hemos llamado «espurio».

* * *

Más fiel a sus orígenes (Kierkegaard) es el existencialismo teológico, llamado también cristiano (por ej., el de Marcel). El ahondamiento del concepto de existencia, el esfuerzo antiintelectualístico de sorprender al existente, no en su esencialidad abstracta, sino en su existencia concreta, es decir, en la esencialidad «encarnada», ha movido al existencialismo cristiano a considerar el problema de la existencia en su raíz ontológica: el existente cobra su inteligibilidad suprema en la trascendencia, por la que elige y ante la que «se dispone»: la existencia es «apelación» dirigida a Dios, «invocación». Así, la persona, en la singularidad, que no excluye su esencialidad, cobra su autenticidad en la «fe» y en la «esperanza». Es evidente que este existencialismo, a pesar de su excesivo antiintelectualismo (la fe no halla en él un fundamento racional adecuado y todo problema se convierte en «misterio»), se halla injertado en la filosofía tradicional (su interés, en efecto, es ontológico) o, mejor dicho, repite sus motivos esenciales (basta pensar en Agustín o en Pascal). Si el término se hallare tan desfavorablemente comprometido, diríamos que el existencialismo es esencial al Cristianismo, que ha revelado los conceptos de persona, de libertad, de Dios como Persona absoluta, de la singularidad de cada hombre, singularmente creado y singularmente juzgado, de la interioridad de la verdad y de la fe, etc. El Cristianismo pone al hombre frente a Dios y en el misterio de Dios desvela el enigma que el hombre es para sí mismo.

El existencialismo cristiano es positivo: frente al «ser para la muerte» o al «ser para la nada» proclama el «ser para el saber». De esta diferencia radical entre los dos existencialismos derivan otras: *a*) el ser no es incluído por sus determinaciones, sino que las incluye a todas, las embebe en sí mismo; *b*) la vida del pensamiento es, desde luego, indigencia, pero también es regocijo en la positividad, pero el pensamiento es posesión de la verdad, aunque siempre parcial y nunca total; *c*) piense lo que piense o quiera lo que que quiera, el existente piensa y quiere al ser; *d*) el hombre no sólo es un existente, sino que además tiene toda la carga de su entidad, por lo que, metafísicamente, no se justifica sino en el Ser que lo trasciende. En el existencialismo cristiano se conserva la concreción y la singularidad de la existencia y, al mismo tiempo, se mantiene su esencialidad: el existente es ser y no pura posibilidad. Y es precisamente de su ser, de la estructura interna de su realidad espiritual, de donde nace la aspiración al Ser, la apertura a la trascendencia.

Hay un peligro, y es el de que este existencialismo cristiano se agote en una posición exigencialista, es decir, de necesidad interior de Dios, insuficiente para justificar el paso de la exigencia a la existencia de Dios. Y hay además otro peligro: la relación equívoca de los términos inmanencia-trascendencia, por la que podría parecer que de la inmanencia se pasa a la trascendencia. En tal caso, la trascendencia sería aparente y quedaría substancialmente negada. Por otra parte, el existencialismo cristiano, en su aspecto polémico contra la filosofía racionalista, acentúa la incomprensibilidad del mundo, en el que todo se hace comprensible si se admite la existencia de Dios. También éstas son afirmaciones equívocas, que no resuelven nada y lo comprometen todo.

Esto no obstante, el existencialismo teológico contiene algo positivo que constituye una aportación a la búsqueda filosófica; sobre todo está su ahondamiento del problema persona-Dios, capaz de conferir interioridad a la filosofía sin hacerle perder su esencial racionalidad y metafisicidad. A diferencia del existencialismo ateo, tiene una mayor conciencia de los problemas filosófi-

cos, una responsabilidad más vigilante, así como también honestidad intelectual, un vivo sentido del problema ontológico y una preocupación constante por el moral, que, junto al problema metafísico, resuelve sobre una base religiosa, por lo que la reciprocidad de los términos hombre-Dios (quien niega al hombre niega a Dios y quien niega a Dios niega al hombre) viene a ser su característica esencial. Por esto, nosotros lo hemos llamado, en honor a lo que tiene de verdadero, «existencialismo auténtico». Justamente dice Marcel que el existencialismo actual se encuentra «à la croisée des chemins: il est en dernière analyse, contraint de se nier ou de se transcender: il se nie purement et simplement lorsqu'il débouche sur un matérialisme infra-dialectique; il se transcende au contraire, ou il tend à se transcender là ou il s'ouvre non peut-être *sur*, mais *vers* une expérience supra-humaine qui ne put vraisemblablement devenir authentiquement et durablement nôtre de ce côté de la mort, mais dont la réalité nous est attestée par les mystiques, et dont la possibilité nous est au surplus garantie par une réflexion qui refuse de se rendre prisionnière du postulat de l'immanence absolue et de souscrire à la négation préalable de l'au-delà, de la seule et véritable transcendance».



Capítulo XI

EL EQUÍVOCO DEL EXISTENCIALISMO CRISTIANO-CATÓLICO

Que el existencialismo tiene sus méritos — y no ya solamente el llamado cristiano — está fuera de duda; sin embargo, es igualmente cierto que el existencialismo (sobre todo el ateo) es una filosofía negativa y destructiva, en cuanto aniquiladora de la filosofía como tal, ya que ésta no es un estado de ánimo o una «pura experiencia existencial» (autobiografía o «diario»), sino «teoreticidad» esencial, es decir, búsqueda racional, cosa muy distinta, desde luego, del formalismo lógico. Objeto de la filosofía es la verdad; y la verdad o es teoreticidad o no es nada: su sujeto es el intelecto *(intellectus valde ama,* como escribe San Agustín). Además, el existencialismo es negador de la religión, y no sólo el existencialismo ateo (como es evidente), sino incluso el llamado religioso o cristiano. En efecto, este último, paradójicamente, viene a negar al mismo Cristianismo, que ante todo es Logos («en principio era el Logos y el Logos era en Dios»), es decir, Verdad («Ego sum veritas»). Y es que no hay religión sin un contenido objetivo de fe, que en el caso del Catolicismo es un conjunto de dogmas, tal y como los ha definido la Iglesia Apostólica Romana. Ahora bien, el llamado existencialismo cristiano considera a la religión más (exclusivamente) *a parte subiecti* y menos (de ningún modo) *a parte obiecti*, es decir identifica la religión con las reacciones subjetivas (la experiencia existencial) del individuo como individuo, y la fe con la vivencia singular e «inobjetiva-

ble». Pero esto es psicología de la religión y no religión; y si la religión sólo es esto y la fe es pura experiencia existencial, entonces, puesto entre paréntesis y arrinconado en el desván el «contenido objetivo» de la misma fe, ésta se puede llenar indiferentemente de cualquier contenido, de la palabra de Buda o de la de Cristo, o quizá de ninguna palabra, ya que el contenido es la «objetivación» que degrada la fe y la rebaja al plano de lo «objetivo». De este modo, *llega a negarse todo fundamento racional de la fe.* Por tanto, es preciso decir francamente (los equívocos hacen más daño que las negaciones netas) que este existencialismo no es ni cristiano ni católico: es fideísmo puro, vacío de contenido, indeterminado y, como tal, auténtico ateísmo. Y es que, en efecto, carga todo el peso sobre el hombre, sobre el sujeto de la experiencia existencial, con menoscabo de Dios y de su Palabra encarnada y revelada.

Me parece que los católicos, seglares y eclesiásticos, no se han dado perfecta cuenta de todo esto. No son pocos los que se ven arrastrados por el existencialismo. Se les oye hablar de «fidelidad» o de «disponibilidad», de «instancias existenciales» y de «condición humana», de la «fe del individuo», etc. Van como sabuesos en pos del último volumen o artículo publicado por un existencialista alemán o francés, ya sea ateo o cristiano. Si se hace una estadística de la bibliografía sobre el existencialismo, los sacerdotes y los frailes ocupan un lugar eminente y no quedan a la zaga de nadie en lo que a «entusiasmo» se refiere, aunque prudentemente lo atenúen con las acostumbradas y convencionales «reservas» y «críticas».

Pues bien, hay un equívoco, un cúmulo de equívocos. Entre otras cosas, los católicos no tienen debidamente en cuenta que el existencialismo es de origen protestante (Kierkegaard) o de espíriu protestante-calvinista (Alemania-Suiza) y jansenista (Francia). Entiéndase bien: no digo que los estudiantes católicos deben ignorar el existencialismo o desconocer sus méritos; todo lo contrario. Yo mismo he puesto de manifiesto su mérito fundamental: el de haber desenmascarado el mito historicista e inmanentista, ponien-

do al desnudo toda la miseria del hombre puramente histórico, terreno. Lo que pretende es poner de relieve que el existencialismo es también historicista e inmanentista; su misma afirmación de que el hombre es miseria y solamente miseria es la confirmación de su historicismo e inmanentismo, la negación del hombre y de Dios. Vistas así las cosas, ¿es correcto que los católicos (hay algunos que lo hacen de buena fe y que, por tanto, son dignos de respeto), se prodiguen en elogios y en sobrevaloraciones excesivas?

Supongamos que un arquitecto me haya construído una casa, aparentemente sólida y bien construída, pero substancialmente sofisticada. Su hijo me demuestra que todo es apariencia y que el hermoso edificio carece de cimientos; además, con poco esfuerzo, la hace derrumbarse. Por cierto, yo le agradezco al muchacho, más perspicaz y honrado que el padre, el haberme librado de un peligro; pero, con todo, sigo sin una casa sólidamente construída y habitable. Ésta es la cuestión que aquí nos ocupa: el arquitecto, que en el orden filosófico es el historicismo, nos había construído una filosofía sin cimientos, porque no la asentó sobre el ser, y creyó que así era más sólida y que el hombre se hallaría en ella mejor que en el reino de Dios. Su hijo, el existencialismo, nos ha demostrado que aquella casa estaba construída sobre la nada y que constructores e inquilinos habían sido unos incautos al elegirla como morada del espíritu. Tanto es así que, en efecto, han sido víctimas de su ilusión y la casa les ha caído encima, se ha derrumbado.

Al existencialismo le estamos agradecidos de que haya hundido el edificio, pero aquí termina todo, ya que, después, el mismo existencialismo nos dice que no es posible construir casas más sólidas, porque el fundamento y el fin del hombre es la nada, es decir, nos deja sin local donde guarecernos, porque está convencido de que la materia prima para construirlo es solamente el principio de la inmanencia historicística, que ha revelado su ineptitud en orden a una construcción segura. Así las cosas, en vez de prodigarnos en darle las gracias y en hacer elogios de él, tratemos de construir la casa del espíritu (la filosofía) sobre el ser, teniendo

el cuidado de utilizar también los buenos materiales que encontremos entre las ruinas de la que se fabricó sobre la nada. En el caso contrario, quedaremos expuestos a la intemperie, tal vez con el sombrero en la mano, en señal de obsequio, que no es ni más ni menos que indicio de inferioridad psicológica.

Podría observarse que el existencialismo cristiano no es inmanentista ni historicista. Admito la posible observación, pero añado que es precisamente aquí donde reside el equívoco. Tal posición condivide con el primero los puntos esenciales: *a*) la filosofía es pura experiencia existencial y, por tanto, no hay verdades racionales objetivamente válidas; *b*) la fe es experiencia vivida y sólo vale como tal. El existencialismo cristiano, en pocas palabras, negando toda validez a la razón, confirma la crisis de los principios y se asocia al ateo en la liquidación de la metafísica. Pero *el fideísmo es tan mortífero como el racionalismo puro*. Una filosofía «edificante» que sancione la quiebra de la razón y codifique la desconfianza en las fuerzas del hombre, es una blasfemia contra el hombre y contra Dios. ¿Qué sentido tiene una fe desesperada, asentada en un fundamental escepticismo filosófico? Sólo es una forma de «evasión», un «salto» absurdo hacia un absurdo Dios. Y esto es ateísmo. Por tanto, en vez de entusiasmarse por Kierkegaard o por Sartre, en vez de aceptar a Marcel o a Mauriac, debe pensarse que ninguna de estas «experiencias existenciales» es filosofía y mucho menos armonizable con el Catolicismo, aunque contenga elementos de relieve y exprese exigencias recuperables en una filosofía que esté verdaderamente en armonía con las verdades cristianas.

CAPÍTULO XII

LA CRISIS DE LOS VALORES Y DE LA FILOSOFÍA (1)

Con toda sinceridad debemos decir que la lectura del «Quaderno», a pesar de su innegable interés, no nos ha dejado totalmente satisfechos, bien sea porque alguno de los ensayos no encaja propiamente con el tema general, o bien porque algunos aspectos de la llamada «crisis de los valores» no han sido ahondados o, al menos, enfocados adecuadamente. Así, por ejemplo, el extenso ensayo de G. Perticone — *Momenti e tesi del conflitto ideologico* —, aun siendo interesante y agudo en ciertos puntos, es casi exclusivamente de carácter político y sólo indirectamente puede hacer referencia a la crisis de los valores. Hubiera sido una buena síntesis de las tesis y de los momentos de las ideologías políticas contrastantes, si no se hubiera limitado casi solamente a Inglaterra, Francia, Alemania e Italia. En efecto, no habla de Rusia, de los Estados Unidos ni del Japón. Dada esta laguna, nace espontáneamente la pregunta de si el conflicto de las ideologías de los países tratados en el ensayo habría conservado las mismas perspectivas delineadas por Perticone, en el caso de que se hubiera considerado juntamente y en relación con las otras ideologías de los países excluídos del tratado; o si no habrían debido sufrir modificaciones, incluso de relieve, algunas afirmaciones y

(1) A propósito del «Quaderno» del «Archivio di filosofia», dedicado a *La crisis de los valores* (Roma, 1945) y del vol. *La filosofía del decadentismo* (Turín, 1944), de N. Bobbio.

conclusiones del autor. Por su parte, el ensayo de G. Radetti — *La prova delle democrazie* — es una exposición diligente y no carente de buenas observaciones del libro homónimo de J. Benda (*La grande épreuve des democraties*, Nueva York, Éditions de la Maison Française, 1942), cuya traducción italiana fué publicada por la Editorial Einaudi.

Basta ver el nombre de los colaboradores, para percatarse en seguida de que son de diversa formación cultural y filosófica y de que pertenecen a diversas orientaciones especulativas. Esto impide que el argumento sea tratado en sus múltiples aspectos desde un mismo punto de vista, y es indudablemente nocivo para la unidad de la colección. Por otra parte, tiene la ventaja de ser un tema común visto desde perspectivas diferentes y a veces divergentes, ya que es bueno, según el dicho vulgar, escuchar muchas voces sobre el mismo argumento. La colaboración de los juristas, por su parte, da una nota de concreción y adherencia a la realidad histórica, que, no raras veces, falta en el estudio de puros problemas especulativos.

Pasando ahora al examen de los ensayos que más directamente se hallan en conexión con el tema propuesto, encontramos en primer lugar el de P. Carabellese, titulado *Stato etico o teísmo politico?* Carabellese parte del concepto de que «el *deber divino* es la suma y única categoría de la actividad política»: negar la divinidad del deber es negar el deber; y, negarlo, es negar la posibilidad de la política. Es preciso modificar la fórmula de Mazzini — Dios y pueblo — dándole esta otra expresión: «Dios y pueblos», en la que queda confirmada, como esencia íntima del mazzinianismo, la divinidad del deber. «Dios, por consiguiente, es el Deber único para cada uno de los pueblos de la humanidad, lo mismo que para cada uno de los individuos de un pueblo». El Deber es la «objetividad única», que constituye el fundamento de la ética de la política, que forman dos problemas inseparables y, por esto, irresolubles separadamente. Aquí se trata de la *Eticidad de la política*, que no se ha de confundir con la *politicidad de la ética* o doctrina del estado ético, que, como justamente observa Carabellese, no es

teoría italiana, sino germánica, y que concluye afirmando la subjetividad particular humana de un singular individuo determinado y negando la subjetividad espiritual de los otros sujetos; además, concluye consiguientemente con la plena negación de la ética y de la política. La universalidad de la teoría germánica del estado ético es la falsa singularidad de un sujeto singular, y conduce al absolutismo más egoístico y más totalitario que se puede formular» (págs. 10-11).

Contra esta teoría, Carabellese reivindica la italiana (de la que ni siquiera se excluye a Maquiavelo), que constituye el gran descubrimiento de Mazzini. Tal teoría, al parecer, consistiría en la afirmación del concepto del Deber-Dios, Objeto único de la conciencia, fundamento de la ética, de la que debe depender la política, que sólo así puede rescatarse del subjetivismo y del economismo. «Esta condena del subjetivismo y del economismo político, que acabaron en dicho absolutismo egoístico y totalitario, y la afirmación, en cambio, de la universalidad política (afirmación que, precisamente al reconocer en el Objeto la universalidad, libera y eleva a todos los sujetos singulares, que son puestos en un mismo plano frente al Dios que es su Deber universal, objetivo e intrínseco) son, con la elevación de los individuos, el significado y el valor del teísmo político mazziniano. Por tanto, Dios y pueblos» (pág. 13).

En rigor de verdad, este descubrimiento nos parece que pertenece más a Carabellese que a Mazzini y a «nuestra doctrina histórica». Además, no nos convence el que el Objeto único de Carabellese — al que han sido reducidos, alguna que otra vez, el Ser de Varisco, el *noumeno* de Kant, y la idea del ser de Rosmini, y al que, insospechadamente, se remite ahora la fórmula de Mazzini, ante el asombro de los estudiosos de este autor —, que a fin de cuentas no es Dios (o es un Dios que nadie reconoce como tal), se traiga ahora sobre la palestra para resolver todos los problemas italianos, para que sea «nuestro escudo espartano» salvador de la Italia vencida. Carabellese ha hecho una aplicación de los conceptos fundamentales de su ontologismo crítico (inmanencia del

Objeto absoluto y único en la conciencia de la multiplicidad de individuos) a los problemas en cuestión; pero la aplicación no nos parece de las más felices, ya que, digámoslo así, es puramente material, mecánica, es decir, no brota de las exigencias vivas del sistema. No es fácil que un pensador resista a la tentación de considerar el propio punto de vista como solucionador de todos los problemas posibles, olvidándose de que su punto de vista, como cualquier otro, es una perspectiva parcial. Extenderlo a la infinita amplitud de la verdad es una presunción que por cierto no lo enriquece ni tampoco lo profundiza, sino que lo hace falaz. Recuérdese a Hegel: descubierta la triadicidad de la dialéctica, trató de reducir a ella todos los aspectos de lo real, de descubrirla en toda forma de actividad humana e incluso en toda manifestación natural; redujo a la tríada hasta las cinco partes del mundo, que, por ser cinco y no tres, fueron ajustadas en el lecho de Procusto. Así, la tríada dialéctica se materializó y se esterilizó en una fecundidad puramente aparente y ficticia. La última aplicación del Objeto único de Carabellese, que, como Dios-Deber universal, debería ser la nueva «teoría de los pueblos», no nos parece un concepto fecundo. Teísmo sí, pero del bueno, del auténtico, que afirma al verdadero Dios; teísmo sí, pero del cristiano, que precisamente hace posible la «cristiana fraternidad en el amor», una de las víctimas, como bien dice Carabellese, de la falsa doctrina teutónica del estado ético. Pero, ¿puede reconocer sinceramente Carabellese en su Objeto único (ciertamente nos daría la razón, si por un momento se desentendiera de él) el principio teístico capaz de restaurar en el mundo la cristiana fraternidad del amor, es decir, capaz de vencer egoísmos y de unir a los pueblos en una misión verdaderamente moral, como él mismo noblemente escribe? Evidentemente, ¡no!

Examinemos ahora, inmediatamente después del ensayo de Carabellese sobre el «teísmo político», que para un cristiano (y se puede ser cristiano como creyente y como filósofo) es ateísmo auténtico, el del P. Pablo Dezza, de la Compañía de Jesús, titulado significativamente *Verità e carità*. No se vea como coquetería

de crítico mi decisión de poner juntos a Carabellese y al Padre jesuíta: poner en contacto inmediato doctrinas tan diferentes sobre un mismo argumento sirve para arrojar luz sobre ellas, para provocar, con el contacto de los dos polos, la chispa que ilumina y que incluso es el *choc* que despierta y atrae la atención. Y esto sin decir que algunas veces (naturalmente la presente no es una de ellas) los opuestos, tocándose, llegan a soldarse y a cerrar el circuito; lo que también es muy instructivo y clarificador.

El discurso del P. Dezza es lineal. No hay duda de que las ideas gobiernan el mundo; por tanto, la presente ruina del mundo es fruto de ideas ruinosas; la filosofía, ciencia de ideas por excelencia, tiene, por tanto, «su parte de responsabilidad y el grave deber de influir con ideas sanas en la curación de la sociedad» (pág. 59). El P. Dezza, al decir que la filosofía tiene «su parte», ha querido ser muy indulgente con la filosofía mundial del último medio siglo aproximadamente. Yo diría que las nueve décimas partes de la responsabilidad le corresponden casi exclusivamente a ella. Quienes nos hemos ocupado extensamente del pensamiento contemporáneo y hemos trazado un amplio panorama del mismo, cuando hemos contemplado las diversas teorías y doctrinas puestas juntas, casi nos hemos espantado y hemos concluído melancólicamente en que los hombres de buena voluntad y de recto pensar, que han sobrevivido, deben dar gracias a la Providencia de que, con los sofismas y despropósitos que han sido inventados, sólo haya ocurrido la enorme ruina que ha trastornado la tierra.

Con todo, ¿son verdaderamente culpables la filosofía y muchos de los llamados «filósofos» que han profanado esta ciencia? Cuando se exaltan, se estimulan y se excitan los instintos vitales e irracionales del hombre, cuando se hace de la misma irracionalidad el fundamento de la vida; cuando se niega la existencia de la verdad y se afirma que sólo existen verdades históricas; cuando se toman a mofa los auténticos problemas y se los clasifica entre los pseudo-problemas; cuando se pone a la metafísica entre los quehaceres de la imaginación y se la considera como fruto de la «fabulación», propia de la mentalidad infantil de los pueblos

primitivos; cuando se exalta al «héroe» nietzschiano, que trae al mundo la alegre noticia de que «Dios ha muerto»; cuando se considera al catolicismo (e incluso al Cristianismo en general) como enemigo de la civilización y del progreso; cuando se hace una mera hipótesis de todo principio lógico, se excluyen las soluciones y se reduce todo el trabajo del pensamiento a una inconcluyente problematicidad; cuando en el ámbito cultural hacen su entrada las metáforas truculentas, tan audaces como vacías de sentido y ruinosísimas precisamente por su insensatez; cuando las nuevas categorías del pensamiento vienen a ser la «vida ascendente», la «fe loca», la «sangre», la «raza» o qué sé yo, y los nuevos ídolos, que se han de adorar, son el «Superhombre», «Fausto», «Prometeo», los «Titanes», la «Razón», el «Progreso», la «Historia», el «Estado» y tantos otros mitos justamente condenados y fulminados por la ira divina; y cuando a cada uno de ellos se les pone como centro de una «civilización», ¿se podrá aún hablar honestamente de filosofía, que siempre ha sido ciencia racional, confiada en los poderes de la razón (es decir, en todo lo que constituye la verdadera humanidad del hombre, haciéndolo semejante a Dios), amor de intelecto, búsqueda de la Verdad que no muere, que es luz de la mente y de la voluntad y, por esto mismo, guía y meta, principio y fin? La nueva barbarie del mundo es el fruto de una barbarie filosófica operada por barbarísimos filósofos, sabios en todo menos en la ciencia de Dios y, por esto, auténticos analfabetos de la Verdad, que han traicionado por concupiscencia, odiando, por tanto, a la misma filosofía.

En consecuencia, ¿se ha de pronunciar una condena global? No. Las experiencias dolorosas jamás son vanas. En las caídas, quien toca el fondo suele recibir el impulso para subir de nuevo. Esperamos que, a través de este impulso, la filosofía podrá sentir el gran deber, de que habla el P. Dezza, de contribuir con sanas ideas a la curación de la sociedad. Sin embargo, no es suficiente condenar, también es preciso comprender. Quizá no haya error que no tenga su grano de verdad: asimilémoslo; no hay punto de vista, por repugnante o caprichoso que sea, que no responda a una

exigencia: descubrámosla, determinémosla con precisión y vayamos a su encuentro. La reconstrucción filosófica siempre ha sido ante todo una obra de clarificación y no de rigideces recíprocas ni de recíprocas excomuniones.

El P. Dezza expone en sus páginas algunas de las «ideas sanas». Materialistas e idealistas están de acuerdo sobre un principios: negar un Ser trascendente y una moral autónoma. «De la negación de Dios se deriva la lógica consecuencia de la autonomía absoluta del hombre». Pero la autonomía absoluta, añadimos nosotros, no es afirmación de libertad: es el tránsito de la libertad al albedrío, que es precisamente la negación de la libertad, la esclavitud auténtica de la autosuficiencia humana. Y, en efecto, los hombres, que se han rebelado y no quieren ser hijos de Dios, se han hecho esclavos de la sociedad y del Estado. El totalitarismo, el estatismo, el colectivismo socialista o comunista sólo son posibles en una concepción de la vida que excluye, que niega a Dios. Por esto, son negadores del hombre y de la libertad que le pertenece. La pretendida soberanía absoluta del individuo ha conducido a su sometimiento con respecto a la soberanía absoluta del Estado. Por último, se ha pretendido llegar a la soberanía de un Estado sobre los demás, con la consiguiente violación de los derechos ajenos. La primera violación se va repitiendo en las otras con una consecuencia cruel y despiadada. El remedio se impone, dice el P. Dezza: «La verdad, que es fuente de justicia, es caridad: veritas liberabit vos» (pág. 65).

El P. Dezza apunta tres principios de la verdad liberadora: *a)* que el hombre se conozca a sí mismo para no envilecerse demasiado ni tampoco exaltarse: el espíritu le hace ser superior a todas las cosas materiales, pero «la misma conciencia nos atestigua la limitación, la deficiencia, la contingencia de nuestro espíritu, que, por esto, postula necesariamente, para poder ser, otro Ser, Espíritu infinito, absoluto y necesario, que sea razón suficiente de nuestro ser finito, relativo y contingente...». De esto «deriva lógicamente la dependencia del hombre con relación a Dios, expresada en la ley moral, naturalmente esculpida en el corazón del hombre

por Quien es su supremo Autor y tiene — sólo Él tiene — autoridad sobre el hombre» (íd.). *b*) El hombre, por naturaleza, es conducido a la sociedad en sus tres formas fundamentales: la familiar, la civil, la internacional. Sin embargo, es preciso señalar inmediatamente que «el individuo precede por naturaleza a la sociedad y que, por esto, tiene por naturaleza derechos inalienables que ninguna sociedad se los puede quitar, y que toda sociedad debe respetar y proteger» (pág. 67). Esto vale tanto para la familia como para la sociedad civil: «no es el hombre para la sociedad, sino que, por el contrario, el Estado, la sociedad civil, son para el hombre, debiendo estar al servicio de la persona humana; su cometido, en efecto, es el de ayudar al hombre a la consecución de la perfección física, intelectual y moral que conviene al hombre» (íd.). Nada de totalitarismo estatal ni de concepción liberal del Estado. *c*) «Así como la ley moral, fundada en la misma naturaleza del hombre, regula sus acciones, y el derecho natural, fundado en la misma naturaleza de la sociedad, regula las acciones del hombre con los otros hombres, así el mismo derecho natural regula las relaciones entre los diversos Estados que constituyen la gran sociedad de las gentes» (pág. 68). En todo, hombres y Estados, como entes contingentes y relativos, se hallan radicados «en el único Ser absoluto y necesario del que todos dependen y del que todos han recibido aquella ley inmutable y eterna capaz de garantizar en el mundo el orden y la armonía, fundamento de la justicia y de la paz» (pág. 69).

El retorno a estos principios, concluye el P. Dezza, «enriqueciéndolos de todo lo bueno que hay en la filosofía moderna, nos parece la mejor contribución que la filosofía de nuestro tiempo puede aportar a la renovación social» (íd.). Exacto. Pero el discurso, no fácil por cierto, comienza precisamente en este punto y hubiéramos deseado que el P. Dezza no lo hubiera truncado precisamente en el comienzo. ¿En qué consiste «todo lo bueno» que hay en la filosofía moderna y qué es lo que debería enriquecer «aquellos principios»? ¿Dónde hallar el punto de encuentro o de injerto entre la filosofía moderna — o, mejor dicho, de una parte

de ella y de algunas de sus exigencias fundamentales — y la filosofía cristiano-patrístico-escolástica? Precisar estos puntos es fundamental por diversos motivos: *a*) para evitar que la tentativa no se reduzca después a un puro y simple «retorno» que, hoy, no es suficiente; *b*) para ver si en el desarrollo de la filosofía moderna se encuentran o no pensadores que hayan hecho ya esta tentativa y examinar hasta qué punto es válida. Y ya que el mismo P. Dezza lo cita (e ilustra precisamente la primera de las tres verdades — el hombre — con motivos pascalianos), no tengo inconveniente en pensar, por ejemplo, en Pascal, en Vico, en Rosmini y, en nuestros días, en Blondel); *c*) si los pricipios son enriquecidos (y sobre esto estamos de acuerdo con el P. Dezza, así como también acerca del hecho de que ésta es precisamente la mejor contribución que la filosofía puede aportar a la renovación social), ¿puede hablarse todavía, *strictu sensu*, de una «filosofía perenne», identificada con el sistema de uno de los más grandes Maestros del pensamiento, o perenne y eterna sólo existe *una* religión, la católica, pero jamás *una* filosofía, por la sencilla razón de que la filosofía se enriquece siempre con nuevas verdades, es decir, con el descubrimiento de nuevos aspectos de la verdad infinita, por lo que de perenne sólo existe *la* filosofía y no *una* filosofía? La filosofía es ciencia humana, aunque trate de las cosas divinas además de las humanas, y no hay un sistema perenne, aunque haya sistemas que contengan verdades perennes. Filósofo es el hombre, dice Platón; Dios no es filósofo.

Abierto a las exigencias del pensamiento moderno y contemporáneo se muestra otro escritor católico, el P. C. Fabro, cuyo ensayo *Coscienza filosofica e coscienza religiosa nel momento presente* se resiente de la problemática existencialista, que, por cierto, ya ha sido objeto de estudios particulares por parte del autor. «Orientarse en la existencia — dice Fabro — es ante todo abrazar el problema del ser, graduar sus valores para poder determinar sus respectivas exigencias con relación al hombre o, mejor dicho, en relación al «Yo» personal, porque es en él en quien se actúa la realidad del existente y se cumple la historia de

la que a veces se alegra y con demasiada frecuencia se entristece la conciencia» (pág. 73). Y este ser es el «ser de las cosas», «nuestro ser» y el «Ser trascendente»: las cosas, el hombre, Dios: el Ser y los seres. De este modo, el P. Fabro vuelve a enlazar la filosofía con su secular tradición, la restituye a su objeto. Como es sabido, el existencialismo se limita a la descripción fenomenológica del ser, es decir, se detiene en el umbral de la filosofía: le falta la ontología. En tal caso, observa exactamente Fabro, contra el idealismo moderno y sus derivados, que la filosofía «viene a faltar a su misión de clarificadora del ser» (pág. 70). Conciencia filosófica es conciencia del ser, es decir, «conciencia metafísica», como nosotros hemos dicho en un artículo publicado en «Logos» (enero de 1939) y titulado *Necessità di una coscienza metafisica* (y después en *Problemi di filosofia,* Roma, Perrella, 2.ª edic., 1943), cuando ya se perfilaba en el horizonte la tragedia de Europa. La alternativa realismo o idealismo, especialmente después de las posiciones idealistas más recientes de las secuelas y de los epígonos (el mismo existencialismo alemán es la última consecuencia del idealismo trascendental), es la alternativa del ser o de la negación del ser, es decir, de la existencia o de la no existencia de la filosofía: «el Realismo clásico busca la verdad del ser en el ser, el Idealismo pretende encontrarla en un conocer que se actúa como negación del ser, como conocer puro, como potenciamiento vacío de su posibilidad» (pág. 83). La negación del Ser es la negación del hombre, que es por el Ser. La pérdida de la conciencia metafísica es la causa fundamental de la pérdida de los valores. ¡Lástima que Fabro no haya profundizado y ampliamente tratado este punto! Y no sólo Fabro, sino también los otros colaboradores del «Quaderno».

El P. Fabro plantea además una importante cuestión en términos exactos: la insuficiencia de la humana filosofía — y, por esto, su falta de plenitud — es precisamente el acto con el que la filosofía reconoce la legitimidad de la religión; acto en el que ella «asume su cometido más alto.... Por esto, el hecho de que el suyo sea un cometido crítico, no pone a la filosofía sobre la religión,

porque el momento crítico no capta a la religión en su esencia, sino en las defectibilidades inevitables de sus concepciones contingentes que sofocan el lanzamiento y la genuina vitalidad del acto religioso. La religión, vuelta a la pureza de su aspiración originaria, tiene pleno derecho de mover toda la existencia, de la que la filosofía no es más que un acto y un aspecto» (pág. 87).

Uno de los escritos más en consonancia con el tema del «Quaderno» es *La crisi della nostra epoca*, de E. Castelli, otro escritor católico influído por motivos existencialistas. Castelli, como en otros trabajos suyos, hace observaciones, fija datos de experiencia: hace impresionismo filosófico. En el breve escrito que ahora atendemos, determina algunos aspectos o causas de la crisis de los valores de nuestra época. Es exacta la crítica que hace (y que nosotros hemos hecho muchas veces) al decir que el historicismo de la fórmula «la historia jamás es justiciera, sino siempre justificadora» es negación del valor. «A la contemplación de los acontecimientos, sigue el *omnia erant valde bona,* único juicio histórico» (37). Además, hace notar Castelli que nuestro tiempo se halla caracterizado por una «carencia de finalidad»: arrivismo y progreso son sinónimos. ¿Qué significa hoy día sobresalir? Llegar antes y por cualquier medio. Incluso en el campo económico, el problema es de producir cada vez más, de todo. Ya no se logra entrever el valor de una acción. «Esto es todo. Los frutos de un obrar anónimo son infecundos y, verdaderamente, la civilización moderna parece condenada a no dirigir en favor de nadie la infinita cantidad de cosas agradables que produce» (pág. 40). En conclusión, «el mundo humano parece haberse *desencantado* y, lo que es peor, no se ha percatado de ello. El desencantamiento ha sido lento, pero continuo. El gusto de la *poeticidad,* la introducción a la vida de lo sobrenatural, como superación de la experiencia y participación en lo inconmensurable, ha venido ha faltar al mismo tiempo que el entusiasmo *(en tò theò einai:* «ser en Dios»). Existe en acto una consagración que coincide con una descristianización progresiva y una espantosa soledad (con el régimen de masa y la consiguiente desorientación de las mayorías)» (41).

Castelli escribe: «Para conseguir lo *auténtico* es preciso atravesar lo *anónimo*». Estamos de acuerdo. El autor continúa: «No puedo conocer al otro ni conocerme a mí mismo sino a través de la zona opaca del incontrovertible anónimo (lo racional). Pero esto no quiere decir sofocarse en la zona opaca. Atravesarla es superarla. Ahora bien, incluso esta capacidad de superación ha disminuído, y no debemos maravillarnos de ello» (42). Yo, en cambio, me maravillo, me aterrorizo ante el hecho de que se ha traspasado demasiado. Ahora bien, ¿qué significa lo que dice el autor de que lo «racional» es la «zona opaca del incontrovertible anónimo»? Ante todo, sería necesario precisar el sentido del término «racional», ya que dicho así, sin más, indiscriminadamente, parece abrazar todo el reino de lo racional. Ahora bien, la razón, tanto para el saber vulgar como para el saber científico y filosófico, ha sido siempre no la «zona opaca», sino la zona luminosa, ya que el hombre es hombre y sabe y quiere por el «lumen de razón», como dice Rosmini. Y lo mismo podemos decir en cuanto al saber religioso se refiere: «religión y razón», diría San Agustín; «razón y razón», diría Santo Tomás: en el uno y en el otro (en estos dos nombres podemos incluir toda la filosofía cristiana, aunque no concluirla), la razón es ineliminable; de otro modo, se elimina al hombre y también a Dios, porque Dios es Logos, aunque lo sea de orden sobrenatural. Ciertamente, si por razón o por «racional» se entiende la razón esquematizante y abstracta o la razón raciocinante volcada sobre sí misma, tiene razón Castelli; pero éste es un uso equívoco o, al menos, fastidiosamente restringido de los términos «razón» y «racional». Por otra parte, la razón no es anónima: la verdad universal es universal y no anónima, válida para todos, pero, en cada uno, tiene un timbre y un acento personales. La objetividad de la razón concreta y la universalidad de la filosofía no contrastan — por el contrario, si son verdaderamente tales, las exigen y no las eliminan — con la subjetividad de la razón ni con la personalidad de la verdad. El voluntarismo tiene sus razones y nosotros no vamos a negarlas; pero un voluntarismo que se presente como antiracional (no digo,

en el caso de Castelli, irracional), cae fácilmente en el instintivismo, ya que la carencia de razón es también carencia de voluntad, porque el hombre es hombre por la razón. Y una voluntad *a* o *anti-racional* ya no es voluntad humana: es «zona opaca», precisamente, en cuanto privada del «lumen» de la razón. En efecto, precisamente la temeridad y no la disminuída capacidad (como cree Castelli) de sobrepasar la razón hasta negarla, es la causa primera de la crisis de los valores de nuestra época. Cuando el hombre niega la razón o pierde su confianza en ella, como no puede vivir sin afirmar algo para tener confianza en ello, se hace esclavo del instinto: cae del plano espiritual y se degrada al vital, desciende del reino humano hasta el empíricamente psicológico. Como señala Franco Amerio en un estupendo librito de carácter divulgativo *(L'uomo e la verità,* Asti, Elle-di-ci, págs. VIII, XI): «Precisamente en esto reside la cuestión: toda civilización y la vida humana se disuelven si se disuelve el hombre: y el hombre se disuelve cuando ya no tiene el principio unificador, guiador, soberano, es decir, cuando no tiene la razón. La civilización se hace deshumana cuando el hombre se hace irrazonable...».

Evidentemente, la acusación de que el irracionalismo es el responsable de la crisis que atravesamos, hiere en lo vivo a U. Spirito *(Razionalismo ed irrazionalismo),* que en materia de irracionalismo no siente su conciencia bastante limpia. El autor justamente hace notar que, frente al específico acto de acusación contra el irracionalismo, es necesario analizar históricamente los términos de racionalismo y de irracionalismo y darse cuenta de la esencia del problema. Es tarea vana contraponer abstractamente la razón a lo irracional; el problema continúa sin cambiar. «Desde luego, la culpa es del irracionalismo; pero, ¿de quién es la culpa del irracionalismo? He aquí el núcleo de la cuestión, que del racionalismo pasa al irracionalismo para rebotar después y volver a aquél. Si la luz de la razón iluminara de verdad, ¿cómo podría dejar de disipar las tinieblas de los irracional?» (pág. 163). ¿Cómo? Si los hombres se dejaran iluminar de verdad por la luz de la razón y no amaran más las tinieblas que la luz. Y el rebote

de la cuestión, tal y como es planteada por Spirito, es más bien una invención que un argumento. En efecto: «la culpa es del irracionalismo; pero, ¿de quién es la culpa del irracionalismo?». Evidentemente, según Spirito, de la razón que no ilumina lo bastante. Entonces, ¿de quién es la culpa de la razón? Con la historia del vigilante del vigilante jamás saldremos del atolladero.

En la primera parte del artículo, Spirito traza un rápido boceto de los acontecimientos de la filosofía italiana contemporánea, con el fin de demostrar que las corrientes relativísticas y, en general, irracionalísticas de nuestros tiempos, han tenido escasa fortuna en Italia: primero, el positivismo y, después, el idealismo neohegeliano lo han impedido. «La dialéctica de Hegel, debidamente reformada, pareció sanar definitivamente la inquietud romántica y los opuestos fueron reconocidos como los factores normales del ritmo del devenir, sin que de él pudiera brotar más ninguna razón de tormento y de problematicidad substancial... Schopenhauer, Nietzsche y Bergson también siguieron la misma suerte y tuvieron escasísima resonancia en la educación filosófica de los jóvenes. El pensamiento italiano permaneció al abrigo de la *decadencia* del pensamiento occidental» (págs. 164-165). Después de los primeros años de la guerra del 14-18, comenzaron las primeras señales esporádicas de la crisis del idealismo hasta que «de la certeza optimista de la dialéctica y de la visión del acto espiritual como continua síntesis liberadora, se volvió a la conciencia de la radical antinomicidad de los opuestos insuperados». De este modo, el pensamiento italiano se vió arrastrado por el relativismo de la cultura occidental y, «a los movimientos literarios y políticos — danuncianismo, futurismo, pirandelismo, etc. —, que habían permanecido al margen de la indagación especulativa, se les añadió la filosofía de moda, improvisadamente importada: el existencialismo» (pág. 166).

Ahora bien, ¿está seguro Spirito de que el neohegelismo italiano superó «el dogmatismo positivista y la reacción relativista»; o no es más exacto decir que se enraizó en Italia precisamente porque hizo serias concesiones al uno y a la otra hasta el punto

de introducirlos en el propio seno? Tanto el actualismo como el historicismo, aunque no en las formas, a veces extremistas, de otras corrientes de la filosofía europeo, son filosofías activísticas y, aunque de manera menos aparatosa y más correcta y, por esto mismo, más insidiosa y corrosiva (pienso sobre todo en el historicismo crociano), han conducido a la disolución del concepto de filosofía. Spirito, por cierto, sabe algo del asunto. En efecto, quien hizo «los funerales del panlogismo demostrando lógicamente la imposibilidad y la vanidad de la lógica», ¿acaso no salió de las filas del actualismo? Y quien ha escrito el volumen *La vita come ricerca*, donde polariza la misma búsqueda en los términos de la antinomia invencible, ¿no ha sido en sus verdes años el paladín del «actualismo constructor»? ¿Y acaso los mismos orígenes del neohegelismo no se han de buscar precisamente en el idealismo romántico, del que fluyen las corrientes del irracionalismo contemporáneo?

En el fondo, y a fin de cuentas, Spirito está de acuerdo con nosotros. En efecto, él declara que, frente a tal irracionalismo, «sólo tiene derecho a protestar quien se halle asentado en una metafísica, que se demuestre fuera de la crisis. Es inútil gesticular como neoiluministas y entonar himnos a la razón, cuando se sufre de una anemia lógica tal que induzca a creer que se puede renunciar a la metafísica. El problema lógico es problema metafísico y no se resuelve con sermoncitos» (pág. 166). Muy bien, desde luego: el problema lógico es problema metafísico, lo mismo que el problema moral y el problema gnoseológico, e igual que cualquier otro problema verdaderamente filosófico. Por consiguiente, la filosofía o es metafísica o no es filosofía; por tanto, quien no hace metafísica no hace filosofía, aunque se crea filósofo. Ahora bien, ¿por qué Spirito no se pone a hacer metafísica, si pretende hacer filosofía? Todos, en el fondo, dice él, todos los que no se pueden considerar anclados en una metafísica, son responsables (ya había dicho que Spirito sabe que no tiene la conciencia limpia en materia de irracionalismo, hasta el punto de buscar compañeros que compartan la responsabilidad): «la coherencia de la acusa-

ción de irracionalismo sólo puede ser reconocida en la actualidad al pensamiento católico». Aceptamos el honesto reconocimiento, pero rechazamos el motivo: «el pensamiento católico permanece anclado en una fe, no ya precontemporánea, sino francamente premoderna, y no puede ser puesto en peligro por el hipercriticismo contemporáneo. Es más, de ese hipercriticismo se alimenta para reforzar la propia construcción incluso del lado más propiamente lógico, que hasta ahora parecía el más débil y el más vulnerable. Su debilidad, en efecto, resultaba del reconocido límite de la lógica humana, que, en cambio, era exaltada por todo el inmanentismo moderno, empeñado en la reivindicación del sujeto y de su poder cognoscitivo. Hoy se señala aquel límite como la confirmación de la verdadera lógica indisolublemente ligada a un acto de fe» (pág. 166).

Todo esto es inexacto a causa de un uso equívoco e impreciso de los términos; uso que hemos de poner de relieve y corregir. ¿Qué significa el dicho de Spirito de que el pensamiento católico se halla «anclado en una fe»? ¿Acaso quiere decir Ugo Spirito que está anclado en su credo religioso revelado? Si es así, está completamente en un error: como «pensamiento», como filosofía, se ancla en la razón, donde se halla anclada toda filosofía que merezca tal nombre. Quizá Spirito, que concibe la filosofía como ciencia mundana, no ha tenido en cuenta que muchos y autorizados filósofos católicos sostienen que ni siquiera puede hablarse de una filosofía cristiana, ya que, aun sin el Cristianismo, el pensamiento de Agustín o de Tomás (de derecho, si no de hecho), como filosofía, habría alcanzado igualmente las posiciones especulativas a que ha llegado; y esto sólo por vías naturales y puramente racionales. Yo no estoy de acuerdo con esta tesis, pero no acepto en absoluto la otra de que la filosofía católica, como filosofía, se apoye sobre la verdad revelada. Esto es confundir fe y razón, engendrar equívocos peligrosos y correr el riesgo de no comprender nada, tanto de la filosofía y de sus problemas, como de la fe y de su contenido. Si Spirito considera aquí a la «fe» como fe o confianza en los poderes de la razón, entonces hemos de

reconocer que el pensamiento católico tiene, desde luego, esta fe (no dogmática), ya que, como pensamiento filosófico, no puede tener fe en los instintos y en su inmediatez irracional. Pero, en los dos casos, no se comprende lo que quiere decir el autor cuando califica tal fe «no ya como precontemporánea, sino francamente premoderna». Si habla de la fe revelada, los dos adjetivos carecen de sentido, por el hecho de que la Revelación no es ni precontemporánea ni premoderna, sino siempre actual porque siempre es verdadera; si habla de la confianza en la razón, tampoco tienen sentido, porque la razón siempre es lo que es, la esencia del hombre. Tanto la verdad de la fe como la verdad racional, si es verdad, es siempre antigua, moderna, contemporánea y futura, por el solo hecho de ser verdad. La verdad no cambia con las estaciones, las modas y los gustos; es extraespacial y extratemporal: precisamente no es «mundana». Hoy, lo mismo que hace dos mil años, la verdad es verdad y lo será dentro de innumerables años. Con frecuencia se nos acusa de repetir tesis viejas, como si la verdad, por el hecho de haber sido descubierta hace un millón de años, no fuese siempre verdad; o como si, una vez descubierta, fuera necesario volver a descubrirla, y su eterna belleza tuviera necesidad del caduco barniz de la actualidad.

Spirito distingue dos especies de irracionales: *a*) uno, el más difundido (propio del Romanticismo y de casi todas las corrientes de pensamiento contemporáneas), que declara la bancarrota de la razón, pero le contrapone una realidad o un valor que están más allá de ella (intuición, sentimiento, voluntad, impulso vital, existencia, etc.). En el fondo, contrapone «una filosofía de lo irracional a una filosofía de lo racional, un pensamiento a un pensamiento, un procedimiento lógico a otro y, por esto, la razón a la razón, la presunta razón verdadera a la abstracta y estéril» (página 167). Para él, en definitiva, es siempre la razón la que fundamenta el valor de lo que no es razón. Es un tipo de irracionalismo «intrínsecamente contradictorio o dogmático». *b*) Otro irracionalismo es el «de quien se opone al racionalismo, pero quiere darse cuenta de la incapacidad demostrada por él para aclarar sus razo-

nes y probar sus recursos: el irracionalismo de quien anhela una racionalidad no ilusoria» (pág. 169). Este «irracionalismo crítico» — que es la posición especulativa de los últimos escritos de Ugo Spirito — constata *de hecho* que es imposible eliminar la exigencia de un absoluto racional (por lo que no puede darse un contenido extra-racional o super-racional), pero no puede cambiarse en racionalismo, porque a la primera le acompaña otra constatación de hecho, es decir, «que las propias afirmaciones, pronunciadas con carácter de absolutez, se disponen en un discurso que no logra ser concluyente. En otros términos, la absolutez de la proposición no caracteriza igualmente al sistema de las proposiciones y — si lógica o racionalidad quiere decir sistema — la conciencia del sistema se contrae en cada una de las afirmaciones contrastantes entre sí. El concepto no logra elevarse hasta el discurso y, por esto, pierde carácter lógico y se revela con el carácter de inmediatez propio de las experiencias consideradas irracionales» (pág. 170). El pensamiento siempre continúa diciendo sí y no, pasa de la primera constatación a la segunda sin lograr apagarse en la síntesis que residiría en su posesión. A la conciencia del irracionalista crítico le falta el Absoluto; y «ésta es la necesidad metafísico que lo mueve y que lo empeña en una búsqueda sin tregua; ésta es la esperanza que parece traducirse en desesperación, sin que, por otra parte, logre traducirse jamás de un modo efectivo» (pág. 171).

En resumen, el «discurso» del «irracionalista» Spirito significa simplemente esto: cada proposición tiene carácter de absolutez, pero el conjunto de las proposiciones no forma un discurso concluyente, es decir, da una síntesis que no apaga. ¿Por qué? Porque no hay síntesis que logre captar el Absoluto. Ahora bien, ¿hay por esto necesidad de llamarse irracionalistas y de desesperar? Si el discurso no es concluyente porque no es lógico, es decir, porque una afirmación o una proposición contrasta con otra, entonces sí que hay que proclamarse irracionalistas; pero si el discurso, como parece admitir Spirito, es lógico y no es concluyente solamente porque jamás es la síntesis absoluta, no se ve la nece-

sidad de hablar de irracionalismo. Más bien se ha de decir que cada proposición verdadera se dispone en un discurso *verdadero* de proposiciones *verdaderas*, discurso que es racionalmente válido como síntesis, absoluto en sus límites, pero relativa a otro discurso más comprensivo, es decir, a un orden de verdad superior; y que todas las síntesis son relativas respecto al Absoluto o Verdad, a la que la mente humana puede *(debe)* tender, pero que no puede *(no debe)* pretender con sus solas fuerzas. Precisamente existe una verdad *suprarracional* (no «irracional», que es cosa muy diversa) o «metarracional», que condiciona todas las verdades racionales, sin negarlas por esto como verdades de razón, sino más bien confirmándolas como tales. Y es que la filosofía es precisamente «apertura» al Ser y no necia y pretenciosa inclusión del Ser o de la Verdad absoluta dentro del orden racional humano, como pretende el racionalismo dogmático. Si Spirito se declara irracionalista, porque el discurso no capta al Absoluto, entonces, a la base de su irracionalismo está precisamente la orgullosa pretensión de resolver el Ser en el pensamiento: en tal caso, Spirito sigue siendo un idealista inmanentista, aunque de escasa fe, y, substancialmente, nada ha cambiado de su primitivo actualismo.

Sin embargo, su irracionalismo ya admite que el Absoluto-Ser-Verdad trasciende el pensamiento; un paso más y estaremos de acuerdo (sin hablar, sin embargo, de irracionalismo): trasciende el pensamiento, pero no lo niega, porque cuando el «absoluto metalógico» demuestra «con su presencia la inadecuación de la lógica», no niega por completo la lógica. El acto con que la razón reconoce su inadecuación es un acto racional y racionalmente válido: no es su negación, sino su auténtica afirmación, reconociendo la trascendencia y la suprarracionalidad de la verdad (de Dios). De otro modo no superaremos por entero la crisis (que, con razón, Spirito califica de «crisis metafísica») y de nada valdrá vivir, según nos sugiere la necesidad metafísica, «lo más intensamente posible con la conciencia de la antinomia» de racionalismo y de irracionalismo. De nada, si se exceptúa la exasperación de

una situación psicológica y el permanecer vacilantes y mortificados en una inconclusión nada espléndida.

* * *

Veamos ahora lo que piensan y dicen los juristas sobre el tema en discusión. «Si hay un valor en crisis, éste es el derecho o, mejor dicho, el valor del derecho», escribe F. Carnelutti *(Morale e diritto);* crisis que, por cierto, es un más de otra más vasta, la *del* valor en general, un aspecto del trágico epílogo de un desviamiento de la humanidad, que, cuando ha creído renacer, ha recaído. «También el derecho, como el hombre, se ha creído *causa y fin de sí mismo. Esto es todo.*» Por tanto, para superar la crisis, al menos la del derecho, se trata de ver si se puede «demostrar que el derecho no es causa ni fin de sí mismo». Para tal demostración, es necesario volver al estudio de las relaciones entre el derecho y la moral (pág. 17).

Carnelutti formula una hipótesis que después somete a verificación: «por una parte el derecho cristaliza *en una ley* y la moral no, y, por otra, el derecho, a diferencia de la moral, se actúa *mediante la coacción.* Ésta es la hipótesis que debe verificarse» (página 18). La verificación, según el autor, confirma el primer término de la hipótesis: la moral no cristaliza en una ley «en el sentido de que, cuando se traduce en una ley, la moral se hace derecho» (pág. 23). Conclusión muy discutible es ésta de la anomía moral, especialmente cuando el autor la saca de argumentaciones más discutibles todavía, como sucede (pág. 21) con la que excluye la posibilidad de definir si un hecho determinado constituye un bien o un mal, excluyendo, por consiguiente, la aplicación de la ley a los hechos no definibles en tal sentido. Pero así se niega sin más la moral, que es ante todo norma objetiva.

Veamos el segundo término de la hipótesis: la moral, a diferencia del derecho, es ausencia de coacción. Estamos de acuerdo con el autor, si por coacción se entiende la constricción externa, es decir, el no hacer el mal por miedo. Pero también hay una

coacción interna, que, dado su carácter, ya no es tal, sino el acto de adhesión de la voluntad a la ley moral, acto de reconocimiento y de obediencia. Tal acto es incluso libertad. Hacer el bien «por miedo a sufrir el mal» no es acto moral; pero hacer el bien por el bien, sí que lo es; y es acto que no excluye el deber, al menos en el sentido que acostumbran a entenderlo los filósofos. Para Carnelutti, en cambio, el deber y la obligación tienen un «carácter puramente *negativo* o *pasivo*»; y liberar la moral de la idea del deber es destacarla definitivamente del derecho. «He aquí por qué, a pesar de una tradición imponente, yo no estoy dispuesto a reconocer el deber moral. La moral no es el reino del deber, sino el reino del amor. Y esto simplemente porque no hay deber sino como negación de poder. Quien tiene miedo del mal no puede hacer lo que haría si no lo tuviese; quien tiene la esperanza del bien, puede hacer lo que quiere. Aquello es deber; ésta es libertad. La moral se funda en la libertad y no en el deber; y la libertad no es otra cosa que poder moral» (pág. 25).

Pero el concepto del amor, en moral, no se halla desunido del concepto del deber, ni los dos términos contrastan. Un amor separado del orden racional es ciego, se aplica sin discernimiento. Quien vive en la esperanza del bien puede hacer lo que quiere, desde luego, pero hay que especificar: lo que quiere *según el bien, según la norma.* Y la norma es deber y es libertad. Por lo demás, los filósofos (y no sólo los actuales) han reconocido que la moral es ausencia de coacción, pero precisamente los que más vigorosamente han sostenido esto, han sido también los que más vigorosamente han afirmado que es presencia de la ley, del deber. Para Rosmini, el acto moral es aquél con el que la voluntad «reconoce el ser en el grado que tiene», según y conforme la razón lo ha conocido: éste es su deber, pero también su ley de amor, ya que conocer el Ser en su grado es *amarlo* por ser lo que es. En la concordancia entre el juicio teórico y la estima práctica reside la libertad del querer y, por consiguiente, también la moralidad.

Según su hipótesis, Carnelutti concluye diciendo que el derecho, es decir, el *derecho positivo,* se opone a la moral. Entre los

dos ocupa una posición intermedia el derecho *natural*, donde se encuentra uno de los dos caracteres del derecho positivo: la «presencia de la ley»; y uno de los caracteres de la moral: «la ausencia de la coacción». Para que el problema de las relaciones moral-derecho se resuelva por entero, una vez conocidas las divergencias, es necesario conocer también sus convergencias.

«La moral es el *ideal del derecho*» y «puede funcionar prácticamente como ideal del derecho en tanto en cuanto se saca de ella el derecho natural, que constituye el original del derecho positivo, y los hombres, más o menos acertadamente (y, por desgracia, más mal que bien), tratan de representarlo al estilo de lo que ocurre con el pintor en relación a su modelo» (pág. 29). La moral, como ideal del derecho, también se puede traducir en esta otra fórmula: la moral es el *fin* del derecho. Ahora bien, ¿cuál es la causa del derecho? El derecho es como una inmensa máquina, cuyo movimiento supone, sin embargo, una fuerza. ¿Cuál es la fuerza del derecho? Vista en la coacción uno de los caracteres del derecho, se podría decir que el miedo es su fuerza; y como el miedo no es más que una proyección subjetiva del interés, se podría decir que el derecho debe su fuerza o su causa a la economía. La tesis es de origen idealístico. Pero admitido que el cometido del derecho sea el de regular la economía, ¿es posible que la economía se regule a sí misma? Carnelutti considera justamente como error o ingenuidad de la dialéctica hegeliana la afirmación de que el contrario *ponga* a su contrario, en lugar de *suponerlo*.

No se tiene en cuenta que al efectividad del poder sólo es tal a condición de la justicia de su resultado: si el ejercicio no es justo, no tiene la fuerza de imponerse establemente a los sujetos: «ahora bien, la justicia del juicio no es más que su conformidad con el orden moral. Por consiguiente, si se quiere continuar hablando de efectividad, se deberá decir que es la adhesión de los sujetos para hacer efectivo el poder; pero la adhesión supone el reconocimiento de la justicia de su ejercicio. Por tanto, en lugar de la economía, rigiéndose a sí misma, es la moral la que regula a la economía mediante el derecho» (pág. 31).

De cualquier parte que se mire el problema, la *fuente* o el *principio* del derecho es la moral. Hay, por desgracia, en la vida derecho, períodos en los que el movimiento de la máquina, por carencia de fuerza moral, sólo es debido a la fuerza económica. En tal caso, el derecho sin justicia es como un billete de banco sin provisión de fondos que por él respondan. Esta «vida animal» de un derecho sin justicia, acaba en la muerte, por involución o por revolución: «sólo la justicia, es decir, la moral puede dar al derecho su eternidad». Convenimos en esta conclusión; y es notable que un jurista reconozca lo que tantos filósofos se obstinan en no comprender, es decir, la necesidad del derecho natural, única garantía de los individuos y de la sociedad.

De carácter casi exclusivamente político es el ensayo de W. Cesarini Sforza *(Crisi della libertà e crisi della legge).*

Me parece que no da una aportación positiva a la solución de la crisis el concepto dialéctico de libertad, sobre el que tanto insiste el autor. La suya es una libertad-paradoja (la libertad de uno es para otro autoridad y, por consiguiente, no-libertad); pero no la paradoja necesariamente connatural al concepto de libertad, como al parecer cree el autor, sino una paradoja añadida ficticiamente. En una libertad dialécticamente concebida, jamás hay auténtica libertad. Y, en efecto, ¿cuál es la diferencia entre democracia y dictadura? Ni más ni menos que ésta: «si de cien personas cada una es o puede ser libre — es decir, es o puede ser autoridad para las demás — y, contemporáneamente, obligada, porque la liberta es o puede pasar a las otras, se tiene la democracia; si de cien personas una sola es libre, invirtiéndose, por tanto, su libertad en autoridad con relación a las otras noventa y nueve, y, en tal situación, se inmoviliza, se tiene la dictadura» (páginas 48-49). En pocas palabras: en la democracia, la libertad y la no-libertad es una cuestión de turno: ¡hoy me toca a mí, mañana te tocará a ti! Sin embargo, lo evidente es precisamente lo contrario: no hay verdadera autoridad que no sea buena, ni verdadera obediencia que no sea libre.

Otra paradoja: en el dictador *(el hombre* completo de su País)



se da «la plenitud de las potencias activas», es decir, su querer es poder, mientras que en los otros (no libres) el querer es solamente deber. «Así, la perfecta libertad se convierte en perfecta autoridad según una dialéctica indiscutible, que valora, a través de una fórmula ideal, un hecho puramente empírico, es decir, la manifestación extrema de la crisis de los regímenes libres» (página 49). Sin embargo, a mí me parece que «el *hombre completo* de su País» no es el único hombre libre, sino el único verdaderamente esclavo y que, por esto, su «perfecta libertad» es perfecta esclavitud. Sólo la perfecta autoridad moral (que por serlo no es poder en el sentido político del término, sino quizá en lo opuesto) es perfecta libertad, que permanece como tal, lejos de cualquier paso dialéctico. Por lo demás, que el más fuerte sea el esclavo, mientras que los libres son precisamente los súbditos, ya que son libres de ser justos y de hacer el bien, es ya una verdad antiquísima, al menos en la República de Platón. De cien personas, no son esclavas noventa y nueve por el hecho de ser libre una de ellas, sino que sólo ésta es esclava, por la sencilla razón de que no es persona. No es esclavo quien obedece, si es libre en el bien, sino quien manda, cuando su arbitrio de hacer *lo que quiere* le impide hacer *lo que debe*, que es la ley de la libertad.

A. C. Jemolo *(Attività intellecttuale e vita morale)* se limita más que nada a constatar la crisis y sus causas (casi con el tono de quien da buenos consejos). Este autor observa con justicia (y, sobre este punto, casi todos los colaboradores del «Quaderno» están de acuerdo) que nuestro «pecado» está en haber tenido, desde hace medio siglo, «demasiado en cuenta lo irracional». El nacismo ha sido el aspecto más cruel, y ha arrancado a Alemania «de todo un pasado de civilización, de toda una tradición en la que la razón había trazado páginas gloriosas». Que la razón haya trazado páginas gloriosas en la tradición germánica se puede conceder, pero que el pasado de civilización alemana represente una tradición en la que prevalece la razón, es una afirmación que no me parece acertada. La reforma protestante, el romanticismo alemán, Stirner, Nietzsche, el existencialismo y mil otros nombres

y orientaciones nos parecen documentos que en nada se compadecen con la racionalidad. El nacismo es la expresión, por lo menos, de los dos tercios de la llamada civilización alemana. Podría ser peligroso considerarlo solamente como un paréntesis o como la momentánea desviación de un pueblo.

Jemolo no quiere saber nada de instintos, ni buenos ni malos: incluso el instinto bueno es incompatible con la razón, presenta peligros. Basta con que se desligue de la razón, para que prevalezcan las fuerzas del mal. Exactamente, dice el autor, no hay vida moral sin actividad intelectual. De acuerdo, pero no basta con predicar estas santas cosas; también es necesario llevar a los hombres a convencerse de ellas. Por tanto, es necesario reexaminarlo todo desde un principio, ver por qué se han separado los hombres de la razón y de qué modo puede volver a ella la vida contemporànea con la mole de sus problemas. Discurso muy largo y difícil éste, desde luego; tanto, que, a fin de cuentas, vendrá a ser el que concierne a una nueva reconstrucción filosófica.

Aposta hemos dejado para lo último el extenso artículo de Filiasi Carcano *(Interpretazioni della crisi)* por su carácter panorámico: perfectamente ajustado al tema, indica las interpretaciones de la crisis, analiza la situación histórica con claridad y plantea objetivamente el problema. Es un ensayo orientador y rico en agudas consideraciones. Le perjudica la posición de agnosticismo, la carencia de una posición definida por parte del autor en los problemas que trata con tanta competencia (Filiasi Carcano ha dedicado no pocos estudios, entre los que se halla un volumen, a la cuestión de la crisis de la civilización contemporánea).

Hace una diagnosis exacta de la situación espiritual de nuestro tiempo: «en efecto, la inquietud intrínseca del hombre moderno, la lucha abierta contra la religión, la subversión de todos los valores morales, la intensidad del resentimiento social, la explosión violenta de todas las fuerzas e instintos más obscuros que se albergan en la psique humana, son todos ellos factores que denuncian innegablemente la existencia de una profunda crisis de nuestra civilización, la falta de un equilibrio interno, la gravedad de la

hora histórica que atravesamos» (pág. 95). ¿Cuál es la causa fundamental de este complejo que caracteriza a la crisis? «La falta de verdad», responde Filiasi. Esta expresión, tan simple y a primera vista tan adecuada para individuar el motivo profundo de la crisis, se presenta, en cambio, compleja y, por esto, estimuladora de la reflexión.

«Carencia de verdad» puede significar (tomando el término en su significado más profundo) carencia de filosofía. Hay crisis porque ha venido a menos la filosofía, precisamente en una época que en apariencia se muestra como una de las más filosofantes en todas sus manifestaciones (arte, literatura, novela, teatro, etc.). Y, en efecto, es «filosofante», pero no «filósofa», precisamente porque ha hecho de la filosofía un instrumento para dañar la razón, un medio de destrucción de la verdad y no de búsqueda de la misma y, por esto, de construcción; precisamente porque ha negado la vía (la razón) y el fin (la verdad) de la filosofía. «Carencia de verdad» es un concepto privativo, indica el no-ser de algo. Por consiguiente, la causa de la crisis es algo negativo: no hay crisis por la presencia de una cosa, sino por la carencia, por haber venido a menos otra. Pero lo negativo no puede existir sino por lo positivo (sólo lo positivo es de suyo); por lo tanto, no podría existir la carencia de la verdad, si no existiera al menos un mínimum de verdad, de positividad, por el que poder advertir la falta (negatividad). Ahora bien, en nuestro caso, ¿puede asumirse un concepto puramente negativo como principio y causa de la crisis? Sí, pero a condición de que se entienda la carencia de la verdad como presencia de algo que, aun no siendo verdad, le ha substituído y cree ser la verdad. Entonces, precisando la causa de la crisis residerá en la presencia de algo que se ha puesto en lugar de la verdad (ya no considerada como tal) y que se ha atribuído el nombre de verdad, sin serlo. Esto lo demuestran los hechos: se ha puesto el instinto el lugar de la razón; la espontaneidad o el arbitrio en lugar de la libertad; los valores vitales en lugar de los espirituales. Se ha creído que el instinto, la intuición o la sensación son las más penetrantes y menos falibles que la razón; que el arbitrio

es la verdadera expresión de la libertad; y que los elementos vitales son más «humanos» que los espirituales. Ahora bien, en estas substituciones, a veces violentas, en la prevalencia de uno de estos nuevos «valores», se busca precisamente la causa de la crisis del valor en general. Entre el hombre y la civilización se ha establecido un equívoco fundamental: el haber considerado como progreso lo que es regreso, superior lo que es inferior, por encima de la razón lo que está por debajo y es de naturaleza diversa. Superioridad del instinto, de la intuición o del impulso vital: extrapolaciones todas ellas operadas por la razón; por tanto, el equívoco está en no haber hecho un recto uso de la razón, que ha visto enflaquecerse sus poderes hasta el punto de ser hollada y rebasada por la bestialidad. Planteado así el problema, complica la valoración de toda la civilización moderna y contemporánea.

La «carencia de verdad» puede ser interpretada de varios modos, dice Filiasi, según sea la concepción de la verdad que se cree poseer. El autor ve compendiadas las diversas interpretaciones en las siguientes palabras de De Musset: «*Ce qui a été n'est plus, ce qui sera n'est pas encore, ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux*» (pág. 96).

a) *Ce qui a été n'est plus:* es la interpretación de la crisis dada por quienes todavía poseen la verdad y amonestan a los que la han perdido. Es la posición de los escritores católicos, que llaman al mundo extraviado para que vuelva a la verdad. *b*) *Ce qui sera n'est pas encore:* es la interpretación de la crisis en su fórmula idealística o social-comunista, inmanentística y, en sus elementos extremos, fuertemente hostil al Cristianismo y a toda religión. Para éstos, la crisis es crisis de crecimiento, transitoria, consecuencia de una profunda transformación social que asegurará a las futuraciones, infaliblemente, la felicidad. *c*) *Ce qui a été n'est plus, ce qui sera n'est pas encore:* es la tercera interpretación de la crisis, substancialmente escéptica, que se detiene ante la situación histórica en su fundamental problematicidad, incapaz de responder a la pregunta: «quid est veritas?» y de asumir la responsabilidad de una respuesta decisiva.

La primera interpretación de la crisis es la que directamente nos atañe. En el fondo, para Filiasi, la posición del pensamiento católico se limitaría a amonestar a quienes se han separado de la verdad, a denunciar las consecuencias ruinosas de esta separación y a solicitar una vuelta al pasado. No: es más positiva, no tan simplista y casi mecánica. Las palabras de De Musset, cristalizadas en una fórmula, han inducido a Filiasi a constreñir dentro de ellas las interpretaciones de la crisis. Así — al menos la primera — aparece mutilada y por esto mismo deformada. En efecto, parece que, para los escritores católicos, la verdad es solamente un pasado sin actualidad, al contrario de sus adversarios, individuados en la segunda parte, para los que no ha existido el pasado ni existe en el presente, pero que existirá en el futuro. Ahora bien, es evidente que, para los católicos, la verdad, aun cuando no esté en el presente, estará siempre en el futuro, bien sea porque siempre existirá, bien sea porque el advenimiento del Reino todavía no se ha realizado. Pero ni siquiera es verdadero que la verdad no exista en el presente. No se trata de una invitación al pasado, sino de una invitación hecha a las coincidencias para que se hagan presentes a sí mismas, porque no es la verdad la que está ausente de ellas, sino que son ellas las que han apartado sus ojos de la verdad. La verdad no tiene tiempo: existe y está presente en todo espíritu. Son, pues, los espíritus los que están ausentes de sí mismos y de la verdad, ellos son el pasado de sí mismos. No se trata de hacer presente una verdad pasada (la verdad jamás pasa), sino de hacer presentes a los espíritus que se han olvidado de la verdad, que siempre está presente y siempre brilla, incluso cuando es «hollada y negada». Jamás ha brillado tan fulgurante y luminosa como en la «vergüenza de la Cruz», que siempre está presente en la «vergüenza» de todo cristiano.

Pero he aquí el núcleo de la cuestión: ¿cómo restituir los espíritus extraviados, decaídos y perdidos a la presencia de la verdad? Un motivo los ha desviado, alejado y, después, hecho enemigos de ella. Es necesario individuar el motivo y eliminarlo. Problema complejo, que basta, por sí solo, para convencer a

cualquiera de que no se trata de tornar al pasado (como dicen nuestros adversarios), sino de renovar y de renovarse, de afrontar la enfermedad del siglo, para curarla, no como médicos empíricos, es decir, no en los efectos, sino en las causas.

En la segunda parte del ensayo, Filiasi examina la posición de la ciencia respecto a la crisis. El autor reconoce que la ciencia moderna ha tenido «una parte grandísima en la génesis de la crisis» (pág. 101), pero su actitud es de simpatía y de defensa. Si la ciencia moderna le ha quitado al hombre la posición privilegiada de considerarse el centro del mundo, sin embargo, ha exaltado el poder de la razón y, por consiguiente, no ha envilecido su dignidad (en cada una de estas afirmaciones disentimos del autor, pero la cuestión requeriría un largo discurso, que aquí ni siquiera podemos iniciar); la ciencia moderna carece de verdad, pero éste no es su defecto, sino más bien «su carácter lógico esencial, la posibilidad de una búsqueda autónoma, la libertad de la experiencia». Por tanto, no hay crisis de la ciencia, sino crisis de la ciencia clásica. «En otros términos, la carencia de la verdad, que resulta fatal para nuestro equilibrio psíquico y para la ensambladura social, es, en cierto sentido, factor vital del pensamiento científico. De todos modos, al considerarse este aspecto lógico de la cuestión, puede sacarse una observación fundamental: la ciencia contemporánea ni siquiera contiene un criterio de solución de la crisis de la civilización. Una crítica implícita del iluminismo nos arrojará en brazos del agnosticismo y del criticismo kantiano, con su característica reserva metafísica» (pág. 104). Ésta es, en el fondo, la posición de Filiasi, el haber asumido como método propio la posición agnóstica de la ciencia, de pura expectativa. Ahora bien, esta posición, transferida a la filosofía, ¿es sostenible? Una filosofía que se apropie el método de la ciencia, ¿puede sacar los mismos frutos que, según Filiasi, saca la ciencia? ¿No se trata, en este caso, de auténtica crisis de la filosofía? ¿O más bien no se trata de una renuncia a filosofar? Quizá Filiasi (su agnosticismo) no es más que una consecuencia de la crisis, de la que, como él dice, en el momento actual es vano pedir a la

ciencia el remedio. ¿Por qué no lo pide entonces a la *buena* filosofía?

* * *

Enteramente dedicado a la crisis y, precisamente, al aspecto de la crisis de la filosofía que es el existencialismo, se halla el pequeño volumen de Bobbio, bien escrito por cierto y no carente de buenas observaciones, tanto sobre la filosofía examinada como sobre la situación espiritual de nuestro tiempo. Para Bobbio, el existencialismo no es la opinión personal de este o aquel filósofo, sino un modo de filosofar que responde al gusto filosófico de nuestro tiempo; y, como tal, él lo considera: como «la interpretación más auténtica y la más profunda revelación» de la crisis.

El autor observa exactamente que, como fundamento de una crisis espiritual se da «el menoscabo de una *autoridad*, cuyo puesto debe estar en el centro de toda manifestación del espíritu como principio constitutivo de las explicaciones teoréticas y como criterio regulador de las valoraciones prácticas» (pág. 15). La duda cartesiana destronó a la metafísica teológica; la crítica kantiana a la metafísica especulativa: ha venido a menos la evidencia racional. Al pensamiento del siglo XIX no le quedaron más que dos caminos: el *idealismo*, que construyó un sistema que no tenía otra autoridad fuera del mismo pensamiento constructor; y el *positivismo*, que sometió el pensamiento no a una autoridad revelada ni a la de la razón absoluta, sino a la autoridad derivada del mundo de los hechos naturales y sociales. Éstos son los dos rieles por los que «discurre con alternativas de fortuna y de decadencia la filosofía oficial o académica del siglo pasado» (pág. 16). Del primero ha brotado un «humanismo orgulloso», del segundo un «absorbente materialismo». «El hombre se encuentra unas veces por encima de lo humano y otras por debajo; y, en tan profundo contraste, se abre el sentido de la crisis, que domina los comienzos y el desarrollo del siglo XIX.»

Atañía a este siglo encontrar el camino de salida en la formulación de un nuevo principio de certeza; pero el siglo XX todavía no lo ha encontrado. Esto explica nuestra crisis, de la que hay una actitud espiritual que pretende presentarse como la única válida y legítima. Es la actitud «de quien renuncia a la autoridad y acepta el desorden, cargando sobre sí la crisis como un fardo que se ha de llevar hasta el aniquilamiento, como una pena que se ha de espiar hasta la destrucción de nosotros mismos, y que, en suma, hace de la crisis no un objeto de reprobación ni un trampolín para dar un salto hacia delante, sino el propio destino, el propio refugio último...» (págs. 19 y 20). Es la actitud del *decadentismo*, que primero ha dominado en la esfera de la literatura y después ha llevado su contagio tardío a la misma vida de la filosofía oficial, a través del existencialismo, que es precisamente la «filosofía del decadentismo», con una fuerte carga de la «desesperación» de Kierkegaard y de la «irrisión» de Nietzsche.

Indudablemente, hay mucho de verdad en esta diagnosis de Bobbio, pero también hay mucho de discutible. Ante todo, no son dos las direcciones fundamentales de la cultura del siglo XIX. Hay una tercera, también fundamental, el espiritualismo italiano, cuyo gran pensador e inspirador fué Rosmini, y que en Italia tiene inconmensurablemente más importancia que la hegeliana escuela napolitana y que su sucesivo positivismo. Quizá también pueda verse una cuarta en Francia, representada por Maine de Biran, cuya magnitud filosófica e influencia exigen un mayor reconocimiento y estudios más profundos. Acaso en estas dos direcciones fundamentales (sobre todo la primera), que Bobbio descuida, se encuentre precisamente la solución del esfuerzo especulativo del siglo pasado, el punto de vista que represente la coincidencia de las dos exigencias (corregidas y depuradas en su verdad) del idealismo y del positivismo, el camino de salida que — superando el «orgulloso humanismo» y el «absorbente materialismo» — hubiera hecho posible a nuestro siglo — si hubiera atendido estas voces — fundar el «principio de certeza», que no ha logrado encontrar.

En cambio, para Bobbio, nuestro siglo no sólo no ha estado en condiciones para establecer una nueva «autoridad espiritual... que recogiese a los dispersos y dispersase a los eclécticos, que sacudiera a los dogmáticos y reanimara a los escépticos», sino que, más bien, ha tratado de hollar y sofocar «la única dirección especulativa que, poniéndose en vías no de una reproducción inerte, sino de un desarrollo y de un perfeccionamiento de la mejor tradición del siglo precedente, se había demostrado, por lo menos en Italia, liberadora de viejos y siempre nuevos errores, clarificadora en todas las esferas de la cultura. Me refiero al historicismo». A mí me parece precisamente todo lo contrario: el historicismo es hijo de aquel orgulloso humanismo, cuando no es expresión del vitalismo. Por tanto, también él es responsable del desarreglo en el hombre del sentido de la universalidad, de la autoridad espiritual. Precisamente el historicismo italiano, si ha sido clarificador en cualquier esfera de la cultura, ha obscurecido, sin embargo, nuestro horizonte filosófico, porque ha conducido a la disolución de la filosofía, a la negación de toda verdad no histórica y, por esto mismo, no caduca; ha sido el responsable de la desvirilización de nuestras energías intelectuales, expresión inequívoca de la crisis de la filosofía.

Bobbio distingue dos filosofías de la crisis: la de los decadentes y la de los retóricos: decadentismo y amaneramiento son representativos de la actual crisis espiritual. El existencialismo es más una filosofía de la decadencia que retórica, sin que esto excluya que sea inmune a la retórica y al amaneramiento barrocos. El decadentismo no es escepticismo (el escéptico chancea, el decadente se atormenta), pero está emparentado con el activismo (hacer por hacer, destruir por destruir, innovar por innovar). «Decadentismo no es activismo, pero ambos son, el uno sobre el plano concreto, el otro sobre el de obrar, brotes de la misma semilla, es decir, de aquel alejamiento originario de una autoridad fundamental; alejamiento del que ha nacido la crisis y que importa una esencial y originaria despreocupación frente al ser, una ruptura con la tradición, una iniciativa absoluta dentro de las

infinitas posibilidades del existir» (pág. 36). Bobbio pone en evidencia los diversos motivos decadentistas del existencialismo: filosofía de inspiración poética, que usa precisamente un lenguaje ya comprometido por el uso poético; antinaturalismo estetizante; obscuridad de lenguaje o hermetismo como instrumento de la clarificación existencial, revelador de la obscuridad profunda e insondable del ser. Decadentista es su concepción del hombre, que se retira «en el horizonte de la propia existencia», no para encontrar dentro de sí mismo a Dios o al mundo, sino para buscarse solamente a sí mismo: «Es el hombre de la finitud totalmente explicada y totalmente aceptada, en la que toda decisión es una repetición de sí mismo, la libertad, una libertad para la muerte» (página 57).

Bobbio observa que la antropología existencialista renueva temas cristianos. En la actualidad, es casi un lugar común hablar de un fondo religioso y cristiano del existencialismo y no faltan tentativas autorizadas, especialmente en algunos teólogos alemanes, de dar una interpretación cristiana del existencialismo. Sin embargo, a propósito de esto, es necesario tener presente que el «cristianismo» del existencialismo no es cristiano. El existencialismo alemán es filosofía de la inmanencia, y su trascendencia no es en absoluto la teológica. Tal existencialismo aisla algunos temas cristianos (la *insicuritas*, la *indigentia hominia*, etc.), que, tomados en su negatividad, no tienen nada de cristiano. El «lance» existencialista es abstracto, ya que carece de la positividad de la fe, que ilumina y salva. Su importancia es negativa: la de ser correctivo de la abstracción opuesta del progreso inexorable. El Cristianismo está más allá y por encima de las dos abstracciones. El existencialismo es la exasperación del cristianismo protestante, de la antropología pesimística de tipo luterano, llevada a consecuencias a veces barrocas, y bastardeada por carecer el mismo existencialismo del elemento teológico y del sentido religioso de la vida. Pero incluso aquí, se ha de distinguir el pro y el contra: el haber vuelto al sentimiento de la culpa, que parecía excluído de la conciencia del hombre contemporáneo, y al de la muerte,

es un mérito del existencialismo; de haber estado presente con anterioridad, habría impedido ciertas osadías idealístico-historicistas que elevaron ilusoriamente al hombre por encima de sí mismo. Pero incluso esta vez, el uso puramente laico de conceptos tan llenos de sentido religioso, como los de culpa y de muerte, impide al existencialismo dar una solución satisfactoria de sus mismos problemas. Como bien señala Bobbio, en el existencialismo, «la culpa no tiene rescate, la muerte carece de resurrección. La finitud del hombre es principio y fin de sí misma. El orgullo no se resuelve en humildad, sino que permanece como orgullo herido» (pág. 60).

Según Bobbio, a pesar de que el existencialismo diga adrede que es descriptivo y no valorativo, es posible una interpretación moralística de él, mediante la que establece un nuevo ligamen con el decadentismo. La crisis contemporánea es también decadencia en las costumbres, desconfianza frente a toda fundamentación posible de una moral universalmente válida, intolerancia de la moral. Y, sin embargo, este «amoralismo», propio de una moral decadentístico-existencialista, se presenta incluso como experiencia moralística, como desdeñoso y aristocrático sentimiento de *superioridad* frente a la moral tradicional. Esto explica su crítica de lo «vulgar» y su amor por lo «excepcional», tardía reviviscencia del romántico culto del «héroe», conclusión de aquella exasperación de lo individual, característica del «individuo» de Kierkegaard, del «superhombre» de Nietzsche, del «único» de Stirner, del «héroe» de Wagner. ¡Qué diferencia, inadvertida por Bobbio, con relación a la «singularidad» cristiana, que es «excepción», pero, por el hecho de serlo, es también «comunión» de espíritus!

Después de algunas páginas sobre el antipersonalismo y sobre la apoliticidad del existencialismo (otros dos caracteres de su decadentismo), Bobbio concluye su investigación antiexistencialista con algunas consideraciones sobre el «personalismo viejo y nuevo». Es la parte del libro, que, como la más empeñativa, tiene necesidad de un ulterior ahondamiento. El autor afirma algunas de sus tesis o puntos de vista, pero no da una demostración de

ellos. El mundo social, dice, pertenece al hombre y no a la naturaleza ni a la sobrenaturaleza; debe ser conquistado por el hombre «contra el cielo abandono en la una o contra la inerme confianza en la otra» (pág. 108). Por tanto, Bobbio quisiera que el mundo social se conquistara contra Dios, y que contra Dios se resolviera esta crisis, que es precisamente la consecuencia de una sociedad que ha creído conquistarse a sí misma, renunciando a Dios. Esto no es ni más ni menos que la instancia iluminística y laica que quiso hacer del hombre algo por encima del hombre, es decir, precisamente aquel «orgulloso humanismo», como lo ha llamado el autor, que ya ha dado buena prueba de sí mismo. Bobbio habla de unión, de moralidad y de politicidad, es decir, de resolución del problema moral en el de la justicia, «cuando se entienda a la persona en su significado laico, es decir, en la dirección de una fundamentación no trascendente, sino autónoma de la personalidad, y cuando se entienda la justicia no como norma objetiva, sino como límite subjetivo» (pág. 109). Ahora bien, precisamente esto ha conducido a aquel laicismo, que ha acabado por bestializar a la sociedad contemporáneo. Es extraño que Bobbio, después de gastar tantas páginas, venga a poner, como remedios para la solución de la crisis, precisamente las causas principales que la han desencadenado, y venga a hablar todavía del hombre como «centro autónomo», como «valor absoluto», como «fin de sí mismo». Estas fórmulas hoy no pueden ser más que retóricas, amaneramientos sobrevividos a su muerte, acaecida por el demasiado uso y abuso que de ellas se hizo. El proceso de «humanización de la persona», iniciado por el iluminismo y que Bobbio todavía quisiera lanzar más allá de la «ineluctable historicidad y socialidad de los valores morales», es precisamente el presupuesto de la pérdida total de la autentica humanidad del hombre y del obscurecimiento de toda norma ética en la contingencia de los hechos históricos. Los puntos de vista del autor, de inspiración historicística, que parece querer desembocar en la «socialidad» marxista, confirman la crisis, no la resuelven.

CAPÍTULO XIII

EL ATEÍSMO

1. ARGUMENTO Y LÍMITES. — El presente ensayo sólo pretende hacer un breve examen histórico-crítico del término «ateísmo» y de sus formas más importantes. Por tanto, no se trata aquí de llevar a cabo una demostración de la existencia de Dios, sino un análisis y una valoración de las doctrinas que pretenden negar tal existencia, es decir, que se llaman *ateas* (ἄθεος = sin Dios) o que lo son implícitamente. Problema difícil y complejo, tanto porque el de Dios es el problema central de nuestra vida especulativa y práctica, como por los matices que presenta, e incluso porque hay ateos que niegan frecuentemente el serlo (1). A propósito de esto, es significativa una antigua anécdota: habiendo preguntado el

(1) Por ejemplo, para Comte *(Systèm. de polit. pos.*, t. I, pág. 48) el ateísmo es «una cosa rara»; también para Renouvier *(Derniers Entretiens*, París, pág. 102) «il n'y a que très peu d'athées». Y el mismo Le Dantec no sólo no se considera ateo *(L'Athéisme*, París, 1906, pág. 56), sino que afirma que la gran mayoría de los hombres «est imbue de l'idée de Dieu» (pág. 19). También San Agustín escribe: «Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus; quantum videtur in hominem qui dicat *in corde suo, non est Deus...*» *(Enarr. in Psalm.*, 52; *In Ioan. evang.*, tr. 106, cap 17, n. 4). Más recientemente, Blondel afirma que el ateísmo es «une thèse verbale, une interprétation ou mieux une fiction notionnelle, mais non une position réelle ni une attitude naturelle: on peut dire qu'il y a des anti-théistes ou des idolâtres, à défaut de croyants du vrai Dieu, il n'y a pas d'athées; car, pour nier Dieu, on est forcé de passer d'abord par l'affirmation au moins implicite, mais inéluctable d'un *super-immanent*» *(La querelle de l'athéisme*, Séance du 24 mars 1928 de la «Société française de Philosophie» en el vol. de Brunschvicg, *La vraie et la fausse conversion*, París, Presses Universitaires de France, 1951, págs. 212-213).

tirano Jerón de Siracusa a Simónides de Ceo «quién es Dios», el poeta le pidió primeramente que le concediera un día de tiempo para responder, después dos días, luego cuatro, y así sucesivamente, hasta que, ante la maravilla del rey, respondió que cuanto más pensaba la cuestión, más obscura le parecía. Por tanto, no es fácil decir quién es Dios, si existe o no existe. ¿Puede responderse que no, que Dios no existe? Tal respuesta se ha dado y es precisamente la del ateo, la de quien niega en su corazón que Dios existe y se comporta en consecuencia. Algún otro ha pensado que es posible la existencia de una «sociedad de ateos» (Bayle); otros han intentado, en nuestros días, realizarla de la manera más integral (el bolchevismo ruso), y algún otro, finalmente, ha creído poder demostrar que es racional negar a Dios y que es contradictorio o absurdo admitir su existencia (como, por ejemplo, Rensi en su superficialísima *Apologia dell'ateismo*). Veremos cómo el ateímo, bajo cualquier forma que se presente, no es racional y constituye una violencia hecha a la naturaleza del hombre, un desconocimiento de los principios objetivos de toda su vida espiritual; éste es el fin principal de nuestra indagación.

2. Abuso del término «ateísmo». — Ante todo, es necesario distinguir ateísmo en sentido absoluto y ateísmo en sentido relativo: en el primer caso, se niega a Dios sin más, en cualquier modo que se le conciba; en el segundo, se consideran ateas algunas maneras particulares (o una manera particular) de concebir la divinidad respecto a otra que se considera la verdadera, o se disiente sobre cuestiones particulares de culto o de carácter religioso-teológico. Por ejemplo, para los paganos, son ateos los cristianos, y para los cristianos, los paganos; para los protestantes, son ateos los católicos, y para los católicos, los protestantes, etc. Samuel Parker, protestante del siglo XVII, pretendió probar que todos los escolásticos (1) fueron absolutamente ateos; por su parte,

(1) Véase *Disputationes de Deo et Providentia divina*, Londres, 1678, disp. 2, cap. 2.

el jesuíta Hardouin, en el libro *Athei detecti*, acusa de ateísmo a Descartes, Arnauld, Pascal, Malebranche, etc. En otros términos, para cada religión positiva son ateas las otras concepciones de Dios no conformes con ella. Por consiguiente, la definición del término «ateísmo», según algunos, es puramente verbal, ya que el contenido del concepto de ateo varía según las diversas concepciones posibles de Dios y de su modo de existir (1). Además, basta disentir de las opiniones dominantes u oficiales de una época determinada, por groseras e impías que sean, para ser acusados de ateísmo y, en consecuencia, condenados. En este sentido, fué célebre, en la antigüedad, el proceso y la condena de Sócrates; célebre y conocidísimo el relato del *Eutifrón* de Platón, donde el ateo, frente a la religión oficial, es Sócrates, mantenedor de una concepción de la divinidad más digna del concepto de Dios, y el creyente es el adivino Eutifrón, que atribuye a los dioses toda suerte de delitos y los representa de manera impía y vulgar, pero en conformidad con las creencias populares oficialmente aceptadas.

En todo este discurso, hay un abuso de la palabra «ateo» y un enfoque errado del problema. El abuso ha sido muchas veces puesto de relieve y criticado por escritores de diversas tendencias (2), y se puede resumir, en lo que atañe a la práctica religiosa, en estos términos: es ateo quien no es rígidamente conformista con el culto oficial de un determinado país en una época determinada. Pero, en este caso, ya no se trata de un problema teorético o especulativo, sino de una cuestión de praxis, típica, por ejemplo, de la Grecia antigua, dado que el politeísmo griego, carente de dogmas y de una teología propiamente dicha, casi se reducía al culto. Hablar de ateísmo, en este caso, no es más que un abuso, porque no hay ateísmo teorético, ya que no se niega

(1) *Vocabulaire technique et critique de la philos.*, París, 1938, vol. I, pág. 73 de la 4.ª ed.
(2) Véase, por ejemplo, Voltaire, *Dict. philos.*, París, Flammarion, vocablo «Athée, Athéisme», págs. 35 y sigs.; Franck, *Dict. des sciences philos.*, sub. V.

la existencia de Dios, ni ateísmo práctico en cuanto no se vive como si Dios no existiese, sino que se plantea una cuestión en torno a la praxis religiosa, es decir, en torno a una manera particular de culto. Así, los paganos llamaban ateos a los hebreos (1) (y también a los cristianos), porque se negaban a practicar su culto, mientras que, con el edicto imperial del año 380, fueron definidas como ateas todas las religiones no cristianas (*sacrilegium* = ἀθεότης).

Otra es la cuestión que atañe al modo diverso de concebir a Dios: si se trata de cuestiones dogmáticas, se puede hablar de no ortodoxia, pero no de ateísmo (por ejemplo, no puede llamarse ateos a los protestantes); si, en cambio, se trata de la concepción de Dios en general, es preciso distinguir y decir: *a*) que no es atea una concepción primitiva y rudimentaria de Dios, ya que de ella está ausente la conciencia crítica y, por consiguiente, el mismo problema del ateísmo; *b*) que, en cambio, son ateas las concepciones que niegan la existencia de Dios o dan el nombre de Dios a un ente que no es Dios (la Naturaleza, el Cosmos, etc.). Sin embargo, en los dos casos se trata siempre de «necedad». *Necio*, por tanto, no sólo es quien niega a Dios (es *necio* porque, cuando pronuncia el término Dios, sólo siente el sonido de la palabra y no piensa conscientemente), sino también quien concibe a Dios de un modo substancialmente inconveniente a su esencia. Del hecho de no tener en cuenta estas distinciones necesarias deriva el enfoque del problema del ateísmo, que hace poco hemos puesto de relieve y que nos parece fundamentalmente errado. Tal enfoque conduce a la conclusión de que el término «ateo» no tiene ningún significado teorético definitivo o definible, sino solamente un *valor histórico* que se ha de determinar en cada caso según los diversos cultos y las diversas representaciones particulares de Dios. Así, no solamente se niega toda forma de ateísmo (todo se reduciría a acusaciones recíprocas de ateísmo entre concepciones o cultos diversos de Dios o de los dioses y a llamar ateas a las

(1) Jos. Flav., *Contra Apion.*, II, 16.

formas rudimentarias o menos avanzadas de la religión), sino que se niega que el teísmo y el ateísmo sean problemas que pertenezcan a las discusiones filosóficas, haciendo de ellos un mero objeto de polémicas religiosas. En otros términos, se niega que la existencia o la no existencia de Dios sea un problema filosófico o teorético y se le relega al orden de los argumentos propios de las controversias en torno al culto. Afirmación insostenible, tanto histórica como teoréticamente, que no distingue el problema del dogma y del culto del auténticamente filosófico.

En efecto, desde el punto de vista histórico, es fácil constatar que todos los grandes sistemas filosóficos, en cualquier época, han afrontado, como cuestión filosófica y desde un punto de vista filosófico, el problema de la existencia y de la concepción de Dios. Es más, se puede decir que no hay filosofía o filosofar que no se hayan planteado el problema, lo que nos hace pensar que es intrínseco a la búsqueda filosófica; por otra parte, tan verdad es esto que de su solución (afirmativa o negativa) dependen la orientación del pensamiento y nuestra concepción de la vida. Ahora bien, ¿es posible que un problema, que ha ocupado la mente de los hombres en todos los lugares y en todos los tiempos, no tenga en sí ningún sentido, hasta el punto de decir que el término «ateísmo» no tiene un significado teorético definitivo y que carece de un contenido propio? ¿Cómo decir que el problema de la afirmación o de la negación de la existencia de Dios pertenece a las controversias sobre el culto o tiende decididamente a reducirse a este papel, cuando siempre ha sido un problema filosófico, es decir, una cuestión intrínseca a la búsqueda racional y siempre se ha discutido y resuelto racionalmente?

Desde el punto de vista teorético, observa justamente Lachelier (1), «ce qui varie est moins le contenu philosophique» de la idea de ateísmo «que l'emploi plus ou moins malveillant» que se hace del término contra una doctrina particular o una determinada persona. Con otras palabras, hay un contenido filosófico casi

(1) *Vocabulaire ecc.*, cit., pág. 72.

invariable, mientras varía el uso práctico del término; por consiguiente, se ha de distinguir el sentido histórico o práctico (variable) del teorético (inmutable). Quien niega que el término «ateísmo» (y, por consiguiente, el de «teísmo») tenga un sentido teorético o especulativo y, con esto, pretende negarle el derecho de ciudadanía en la búsqueda y en las discusiones filosóficas para confiarlo solamente a las controversias religiosas, parte de una posición filosófica (y, por consiguiente, de un presupuesto) que ya ha concluído por su cuenta y riesgo que el problema de la existencia o no existencia de Dios es totalmente extraño a la filosofía, es decir, parte de una filosofía que considera a la idea de Dios extraña a la razón y, por consiguiente, incapaz de problematización; por tanto, parte de un sistema construído de modo que no dejar lugar a la idea de Dios y, en este sentido, de una filosofía atea. Por consiguiente, su afirmación de que el término ateísmo no tiene un contenido teorético definible, sino sólo un valor histórico y práctico, ya se halla presupuesta (y no demostrada) en su posición filosófica inicial, que, en el punto de partida y *a priori*, excluye del campo de la indagación racional el problema teológico (para relegarlo al de las cuestiones religiosas) solamente porque el sistema no comporta su presencia. Quien dice que el de la existencia de Dios no es un problema filosófico ya ha decidido: para él, la razón, como razón filosófica, es atea o al menos agnóstica. Pero este discurso es una solución del problema en cuestión, no una argumentación válida para demostrar que el problema teológico no tiene un significado teorético. Es más, por el hecho de que da una solución del problema (aquí no indagamos, por ahora, si es verdadera o falsa), prueba que el problema pertenece a la indagación filosófica y no sólo a las controversias religiosas. Por consiguiente, el problema es conducido al plano especulativo, se le reconoce como perteneciente a la búsqueda racional, como primer problema de la metafísica, intrínseco y necesario a la filosofía.

Pero, volviendo al principio: cuando el ateo dice «Dios no existe», ¿a qué Dios niega? ¿Niega la existencia de Dios, sea cual fuere la forma de concebirlo, o niega la existencia de Dios conce-

bido de una manera determinada? Todavía más: ¿se es teísta solamente si se admite la existencia de Dios concebido de una manera determinada *(la única)*, y se es ateo cuando (aun sin negarlo) se admite la existencia de un Dios concebido de un modo diverso (sea el que fuere) del único considerado válido, ya que solamente el concebirlo diversamente implica la negación del mismo Dios? Más aún: dado que existe un *ateísmo teorético* o una doctrina que pretende negar teoréticamente a Dios, admitiendo, por tanto, una «razón atea», preguntamos: *¿es racional una razón atea?* A través de nuestro ensayo responderemos a todas estas preguntas.

3. El ateísmo práctico. — Para refutar todas las formas de ateísmo práctico de manera inequívoca y, a nuestro parecer, decisiva, es necesario referirlas a formas de ateísmo teorético, ya que no son autónomas, sino que precisamente presuponen a este último; es decir, la voluntad atea, aunque sólo sea implícitamente, es consecuencia de la razón atea. Por esto, su validez depende de la del ateísmo teorético, que discutiremos y refutaremos inmediatamente después de este parágrafo.

Hay un ateísmo, escribe Bossuet, «caché dans tous les cœurs, qui se répand dans toutes les actions: on compte Dieu pour rien» (1).

Es la actitud de todos cuantos viven como si Dios no existiera. En este caso, propiamente, no se niega explícitamente la existencia de Dios; se vive (se obra) sin tener en cuenta a Dios, es decir, se niega que su existencia pueda tener alguna eficacia válida sobre la conducta humana. Como base de este comportamiento, se da una convicción tácita: en el mundo nada cambiaría para bien ni para mal, aunque Dios existiera; por tanto, ¿para qué admitirlo o preocuparse en demostrar su existencia? Pero quien razona de este modo, ¿cómo concibe a Dios, de cuya existencia no se preocupa, ni la tiene en cuenta en su obrar? Lo con-

(1) *Pensées détachées*, II.

cibe como un Dios cuya existencia no tuviera ninguna eficacia sobre la conducta humana; lo que equivale a decir que concibe a un Dios que no es Dios o, mejor dicho, que es menos que el hombre, ya que el hombre, en cierto modo, logra influir sobre sus acciones. Es evidente que tal ateísmo práctico es la consecuencia de un ateísmo teorético, es decir, de concebir a Dios como no Dios, lo que equivale a negar que Dios exista. Por tanto, para que tal ateísmo pueda justificarse debe primeramente probar la validez racional de la negación teorética sobre la que se funda y de la que deriva.

Consideremos ahora el ateísmo práctico bajo un aspecto más comprensivo y que, en la actualidad, podemos decir que está de moda. Se dice: la vida no tiene sentido, la vida es absurda; luego Dios no existe (Camus). Pero quien dice que la vida no tiene sentido, ya presupone, por esto mismo, que Dios no existe. Y es que, en efecto, no se puede (es contradictorio) negarle a la vida todo sentido y admitir al mismo tiempo que Dios existe (en tal caso se sigue admitiendo la existencia de un Dios que no es Dios), como no se puede admitir la existencia de Dios (que es Dios) sin darle a la vida un sentido absoluto.

La negación de la existencia de Dios no es una consecuencia del hecho (práctico) de que la vida no tiene sentido, sino que es la premisa (teorética) de la que nace el ateísmo práctico. Quien niega el sentido de la vida no saca de esta afirmación la consecuencia de la inexistencia de Dios; por el contrario, dice que la vida no tiene sentido precisamente porque ya ha negado la existencia de Dios. «Dios no existe» es la premisa (aunque tácita u omitida) de la otra proposición «la vida no tiene sentido». Por tanto, de esta proposición no se sigue la negación de Dios: cuando se expresa (mejor dicho, *sólo* se expresa *en cuanto*) ya se ha negado a Dios. El ateísmo práctico, aun en este caso, es consecuencia del ateísmo teorético; por tanto, no será válido mientras no se demuestre racionalmente la validez de este último. Por otra parte, es sabida la crítica de Sartre al «ateísmo absurdista» de Camus: el absurdismo elevado a sistema se autoniega, ya que viene a ser

un sistema bien ordenado del desorden, una especie de racionalización del absurdo perfectamente sistematizado. Más que negar al Absoluto, lo implica sin explicarlo.

Si el mal y los malos son premiados, ¿para qué sirve creer en la existencia de los dioses y adorarlos? Se podría creer en ellos si, a través del triunfo del justo, se manifestara la justicia divina; pero por desgracia sucede, en las cosas del mundo, precisamente lo contrario. Esta forma de ateísmo práctico se encuentra frecuentemente en la literatura de todos los tiempos (1). Puede resumirse del siguiente modo: si se viera la injusticia castigada y el mal vencido, no se podría dejar de creer en la existencia de los dioses o de un Dios; pero, en cambio, la injusticia es premiada y el bien derrotado; por tanto, no existe la divinidad. Esta forma de ateísmo práctico es un aspecto de un problema metafísico de largo alcance y, precisamente, del problema del mal y de su origen: *si Deus est, unde malum?* La presencia del mal en el mundo es una de las causas principales del ateísmo, y precisamente nuestros días son pródigos en motivos para hacer una dolorosa experiencia: el espectáculo de inmensas ruinas materiales y morales, el sentimiento de descomposición de todos los valores y del valor de la persona humana y de toda norma de pensamiento y de vida; el desencadenamiento de los egoísmos y el predominio de los valores vitales y económicos sobre los espirituales y éticos, todo ello es hoy día fuente de ateísmo. Buena parte del existencialismo ateo es expresión de esta «situación». Incluso la misma misión de Cristo ha sido interpretada en este sentido: el episodio de Getsemaní, el prendimiento, el proceso, el suplicio y la muerte dan testimonio de que el justo sucumbe y de que el bien siempre es vencido por el mal triunfante.

Ahora bien, ¿en qué sentido se dice que el mal vence y es

(1) Si se honran las acciones malas e injustas, ¿para qué adorar a los dioses? (τί δεῖ με χορεύειν), dice Sófocles (*Edipo rey*, 895). Si la injusticia es más potente que la justicia, no se puede creer en los dioses (Eurípides, *Electra*, 583: ἢ χρὴ μεκέδ ηγείσδαι δεούς — εἰ τἄδικα ἔσται τῆς δίκης ὑπερτερα). Las citas pueden ser innumerables.

premiado para concluir diciendo que Dios no existe? Evidentemente, en el sentido de que el mal, en este mundo, sobre esta tierra, no es vencido ni castigado, y de que el bien no canta victoria ni es premiado. En otros términos, se exige que la justicia divina se realice en esta vida, que aquí se castigue a los malos y se premie a los buenos, que en este mundo se cumpla el destino del hombre; es decir, que aquí se tenga la pena o el premio de la felicidad: que esta vida no sea prueba, sino conclusión plena de la misma vida en el episodio mundano, con el que, de este modo, vendría a identificarse toda ella. Pero esto implica: *a*) la negación de otra vida, en la que se actúe la plena justicia divina; *b*) la identificación de toda la realidad con la realidad humana. En otros términos, se presupone la negación teorética de Dios y de un Reino de Dios: no existe Dios más allá de este mundo ni una vida más allá de esta vida. En efecto, si se admite que Dios existe como Providencia y justicia absoluta, no es posible decir que, puesto que en el mundo parece triunfar y ser premiado el mal, Dios no existe (en cambio, es preciso decir que incluso lo que parece un mal, es un bien o se resuelve en un bien, y que la justicia, aunque sea vencida y castigada en esta vida, triunfará victoriosa y será premiada en la otra; es decir, la verdadera justicia se actúa en el otro mundo). Cuando se dice: «el mal triunfa en el mundo y el justo es perseguido y castigado en él; luego Dios no existe», se niega en principio que exista una justicia divina fuera de este mundo y la existencia de un Dios trascendente. La forma del razonamiento que hemos apuntado debe ser otra: «Dios no existe ni tampoco una justicia divina ultramundana; luego el mal siempre canta victoria en el mundo». El ateísmo práctico presupone siempre una forma de ateísmo teorético, y no viceversa. El problema «*si Deus est, unde malum*» es planteado por quien todavía no ha negado en su corazón a Dios en estos términos: «admitida la existencia de Dios, ¿cómo se explica el mal?». En cambio, quien niega en principio la existencia de Dios, lo plantea en estos otros: «si en el mundo existe el mal — y un mal triunfante —, Dios no existe». La conclusión sólo es aparente;

en realidad, es una premisa: «Dios no existe; luego en el mundo existe el mal y el mal triunfa en él». En efecto, si se niega un reino ultramundano y ultrahumano (si se niega a Dios), el mal es invencible y es imposible una justicia absoluta. Pero, precisamente, porque ya ¡se ha negado a Dios!

Esta forma de ateísmo práctico importa la negación del cristiano *Regnum Dei*, es decir, la negación de la verdad de las palabras de Cristo: «Mi Reino no es de este mundo»; o sea, importa la negación radical de la concepción cristiana de la vida. Es, en el fondo, la consecuencia práctica de una concepción teorética inmanentista: no existe un más allá, un *Regnum Dei* trascendente; la única realidad es la de este mundo y, por tanto, la única vida real es ésta que vivimos, el *regnum hominis*, en el que se actúa el llamado *regnum Dei*. Con esto queda negada la existencia de Dios y su Reino. Sobre esta negación radical de la concepción cristiana de la vida, se basa la interpretación, anteriormente apuntada, de la vida de Cristo como ejemplo de la derrota del bien y del triunfo del mal. Si se la acepta como verdadera (y, por tanto, como válida para comprobar el ateísmo práctico sobre el que estamos discurriendo), entonces es preciso llegar a esta conclusión: puesto que toda la vida de Cristo es una prueba de que el mal es invencible y de que el bien sucumbe y es crucificado, la vida del Crucificado testimonia, atestiguando la potencia absoluta del mal, que Dios no existe y, por tanto, que Cristo no es Hijo de Dios, ni ha venido a dar testimonio del Padre. Cristo, abandonado, perseguido y crucificado, es la prueba de que no existe justicia alguna, de que no existe Dios. Él, de este modo, ratifica el ateísmo, y Él mismo, en el fondo de su corazón, a pesar de todas las cosas que dijo del Padre, fué un ateo tristísimo y desconsolado. Éstas son las absurdas conclusiones de aquel ateísmo práctico (consecuencia de un ateísmo teorético), aplicado a la explicación del significado de la vida y de la muerte de Jesús.

Esta actitud, tan difundida, se puede llamar el *ateísmo del fracaso:* el bien siempre pierde, el mal siempre gana; por consiguiente, Dios no existe. Pero precisamente se llega a la conclusión

de que el mal vence y el bien pierde, porque se presupone la no existencia de Dios; de otro modo, si tal negación no fuera presupuesta, del fracaso humano, contingente o momentáneo del bien, se sacaría una conclusión muy distinta: precisamente la de que cuando el bien se purifica a través de la renuncia, del sufrimiento y del fracaso temporal, cuando sabe desafiar la derrota terrena y el martirio, el bien se asegura la victoria, vence con y en el sacrificio de quien por él se sacrifica, de quien, sacrificándose, da testimonio de él. En cambio, el mal, aparentemente victorioso, cuanto más vence en el mundo, más pierde, pierde terriblemente en el momento que mata al justo, porque vence como mal, en cuanto constreñido (y, por esto mismo, derrotado precisamente por su éxito) a cometer la injusticia. El castigo de la ley injusta está precisamente en ponerla frente a sus injusticias y a sus víctimas, frente a su éxito. Bruto, que, después de la derrota de Filipos, gritó que la virtud es «un nombre vano» y se suicidó, jamás había creído en la verdad de la virtud; siempre había medido su valor y significado por el eventual éxito o fracaso, por los éxitos particulares o, mejor dicho, por el éxito personal que pudiera proporcionarle. En este ateísmo práctico se da también un fondo de soberbia absoluta: pretender que el hombre haga triunfar el bien y la justicia con sus esfuerzos, como si él fuera el indicado para crear uno y otra y para asegurar su triunfo. «Siempre obramos como si tuviéramos la misión de hacer triunfar la verdad, mientras que sólo nos ha sido dada la de combatir por ella» (Pascal). Por tanto, nuestro cometido es el de ser justos y ponernos a disposición y en servicio de la justicia: combatir por ella sin pretender hacerla triunfar, porque esto último no es de nuestra competencia. Quien, en cambio, se arroga este cometido, ya es ateo: se confía a sí mismo el triunfo del bien y, por esto mismo, concluye diciendo que el bien pierde y el mal vence y que, por consiguiente, Dios no existe. Una «consecuencia» equivocadísima, porque no es una consecuencia, sino la premisa de la absurda pretensión de hacer triunfar el bien, de medir su triunfo o su derrota por su éxito o fracaso terrenos, de pretender que el orden

divino se actúe en el mundo y se identifique totalmente con el orden humano, o, mejor dicho, que sea el mismo orden humano.

El ateísmo práctico, tanto en ésta como en otras formas, se mueve en un círculo vicioso: del momento práctico saca la consecuencia teorética de que Dios no existe, pero, precisamente, el momento práctico presupone ya la negación teorética de Dios. Por ejemplo: en el mundo vence el mal y pierde el bien, luego Dios no existe; sí, pero la afirmación (y su verdad) de que en el mundo vence el mal y pierde el bien es posible (y sólo en este caso es válida) si se niega de antemano la existencia de Dios. De un modo semejante: el dolor y el mal existentes en el mundo son inexplicables, luego Dios no existe; sí, pero el dolor y el mal existentes en el mundo son inexplicables precisamente porque no se admite la existencia de Dios. Leopardi exhorta a los hombres a cogerse de la mano para mejor soportar el peso de la vida. Pero los hombres sienten la vida como un peso absurdo cuando niegan a Dios: el hielo del ateísmo les impulsa a confortarse o a ilusionarme de que se confortan. Ahora resulta evidente el sofisma del ateísmo práctico: de una valoración del mundo concluye que Dios no existe; pero tal valoración es la consecuencia de la ya negada existencia de Dios. La conclusión (Dios no existe), a partir de la premisa (si el mundo es así), es en realidad la premisa de la que la afirmación, que debería conducir a la negación de Dios, no es más que la consecuencia.

A cuanto queda dicho se ha de añadir que si el mal pudiera derrotarse definitivamente en este mundo y el hombre pudiera realizar en esta vida la felicidad perfecta, sería innecesaria una justicia divina superior, el *Regnum Dei*, y la misma existencia de Dios. El conflicto entre el mal y el bien (es decir, la vida moral) se resolvería en esta vida, y el éxito inmanente de la lucha (éxito que sólo dependería del hombre) haría superfluo el éxito existente más allá de la misma lucha y dependiente de una intervención, que se introduce en la lucha del hombre, pero que no pertenece al hombre. Desde este punto de vista, al contrario de como argumenta el ateísmo práctico, precisamente los fracasos del bien y la

permanente suspensión de la decisión definitiva del conflicto entre el bien y el mal, evidencian la conveniencia racional de una Justicia divina superior y trascendente y de una Providencia reguladora de nuestra vida y del orden universal.

Estas últimas consideraciones nos llevan a poner de relieve otro aspecto del ateísmo práctico: tal ateísmo llega a conclusiones opuestas: ora optimistas, ora pesimistas. En efecto, de la negación de la existencia de Dios, por una parte, concluye que en el mundo vence siempre el mal y que la vida es mal y dolor inexplicables, y, por otra, partiendo de la misma negación de la existencia de Dios y de una justicia superior, concluye que, precisamente liberándose de estas «supersticiones», el hombre realiza en la tierra la justicia y la felicidad perfectas. Éste es el mito que alimentó la época del Iluminismo: abatir el viejo edificio, demoler las esperanzas ilusorias en una felicidad ultraterrena y reconstruir una nueva sociedad humana, confiada en sus solas fuerzas racionales, que, irremisiblemente, por medio de la omnipotencia de la ciencia, habría de conquistar la felicidad (1). El cristiano Reino de Dios se actuaría en la tierra en un futuro, cuyo artífice sería solamente el hombre. La utopía iluminista ha sido reproducida, bajo otra forma y bajo el móvil de otros problemas, en el siglo pasado y en el nuestro, con la utopía marxista de una futura sociedad perfecta, absolutamente justa y libre, plenamente feliz, instaurada por el «nuevo» hombre, por el hombre marxista, realizador del

(1) Como es sabido, d'Holbach hacía consistir la felicidad en el ateísmo, mientras que Bayle, anteriormente, lo había glorificado. Según Bayle, hay ateos más virtuosos que los cristianos, capaces de mancharse con los vicios más torpes. Una sociedad de ateos, por lo tanto, no sólo es concebible, sino superior a una de cristianos. También el ateísmo ha tenido sus héroes y sus mártires.

El Ochocientos creó el mito del ateo como modelo de corrección, de honestidad y de solidez moral (lo que vino a ser una especie de *snob)*, y lo ensalzó casi como una prueba de la verdad del ateísmo. En la antigüedad, Epicuro considera indispensable para la tranquilidad y para la felicidad del sabio la liberación de la creencia en la inmortalidad del alma y de las preocupaciones de ultratumba, como también de la fe en una Providencia Divina. No niega la existencia de los dioses, pero los destierra a los *intermundi*, y los considera como modelos ideales de la sabiduría, a la que el hombre debe tender.

«nuevo» humanismo absolutamente ateo. Es fácil, una vez confiado al hombre el cometido de realizar lo que es de la competencia de Dios, que tal optimismo, frente a la imposibilidad de traducir a la realidad su fantástica utopía, se transforme en pesimismo (quizá no hay corazón más triste y más helado que el del hombre marxista, aterrorizado interiormente, aunque no sea totalmente consciente de ello, ante la perspectiva de que aquel «nuevo humanismo» se actúe integralmente), es decir, que retorne a la posición del ateísmo práctico pesimista, del que hemos tratado. Es el destino de todas las concepciones hedonistas y similares, que absolutizan lo que, en cambio, es relativo (el placer o la utilidad económica) y que, como tal, jamás puede ser absoluto, sino a lo más por arbitraria e injustificada extrapolación (1).

4. El ateísmo teorético. — Pasemos ahora a examinar las formas fundamentales del ateísmo teorético, que, como hemos visto, siempre es presupuesto por el ateísmo práctico. Podemos distinguir: *a*) *ateísmo dogmático* o negación pura y simple de la existencia de Dios; *b*) *ateísmo escéptico o agnóstico* (que puede ser provisional o definitivo), consistente en negar que el hombre sea capaz de concebir a Dios y de demostrar su existencia. Cada vez que se plantea el problema de la existencia de Dios, dice Bayle, se encuentran miles de dificultades insolubles (entre ellas es fundamental la realidad del mal y del dolor), por lo que, cuando se cree haber resuelto lo insoluble, precisamente no se ha resuelto nada (2); *c*) ateísmo crítico o refutación de las diversas pruebas que se han dado de la existencia de Dios: por ejemplo, la de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Pero quizá en este caso, como después veremos, se pueda hablar de ateísmo atenuado, tanto porque no se niega la existencia de Dios (ni, en el fondo,

(1) Como es sabido, el hedonismo de la Escuela cirenaica, en algunos de sus seguidores, desemboca en un pesimismo substancial (por ejemplo, en Egesias, llamado el πεισιθάνατος o «el que persuade a morir»). A la misma dialéctica obedecen algunas doctrinas del «placer» y del «dolor» del siglo XVIII.

(2) *Réponse aux questions d'un provincial*, 1706, t. III, cap. LXXIV.

se excluye que se puedan inventar pruebas válidas), como porque se admite que se puede (o, mejor dicho, que *se debe)* creer en la existencia de Dios. Ésta es una forma de fideísmo, no en el sentido religioso del término, sino en el de un acto de fe racional; *d) concepciones ateas de Dios.* Hay algunas doctrinas que, aun sin negar la existencia de Dios, por el modo de concebirlo se consideran justamente ateas. Éstas son las doctrinas deístas y panteístas, materialistas, etc. Es ciero que, si por Dios se entiende una realidad absoluta, sea como fuera concebida, tal vez no existe ningún sistema filosófico que niegue a Dios. Pero, en tal caso, el concepto de Dios viene a ser puramente verbal, es decir, carente de un contenido propio, teniendo, en cambio, el que cada filosofía le atribuya. Por otra parte, queda por ver si el Absoluto, tal y como es concebido por algunos filósofos, es verdaderamente tal y si con él se puede identificar a Dios, y si basta el término «absoluto» para cualificar el contenido de la idea de Dios. Por ejemplo, ¿es absoluto (Dios) un Absoluto o un Dios que se hace o que deviene, como el de Hegel?, ¿o un Dios limitado como el de algunos filósofos modernos (por ejemplo, James)? A esto se ha de añadir que la noción de Dios no sólo pertenece al pensamiento filosófico, sino también (sobre todo) a la vida religiosa, y que, por lo tanto, debe satisfacer al uno y a la otra.

5. El ateísmo absoluto o dogmático. — El ateísmo absoluto o dogmático (auténtica negación de la existencia de Dios) tiene escasísimo interés histórico y ningún valor teorético. Los filósofos ateos, en este sentido, son poquísimos (1). Es más, el ateís-

(1) En la Grecia antigua se pueden considerar ateos, bajo este aspecto, algunos sofistas. El sofista Cricias (en un fragmento del drama satírico *Sisyphos,* Sexto Empirico, IX, 54, en Diels, *Frag. der Vorsokratike,* II, fr. 25, pág. 319 de la 4.ª ed.) sostiene que los dioses son pura invención: οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος (vs. 42-43). Ateos, además de Teodoro, de Epicuro y de Cricias, ya recordados, son tradicionalmente considerados Diógenes de Apolonia, Diágoras de Melo, Evemero, etc. (según el cual, los dioses no son más que antiguos príncipes, es decir, hombres divinizados). En los tiempos moder-

mo absoluto es combatido precisamente... por los ateos. Y es que, en efecto, tal ateísmo es una pura creencia: «*no creo* en la *existencia* de Dios o de cualquier divinidad». Frente a una afirmación dogmática y fideísta semejante, no hay más que encogerse de espaldas mientras que no se transforme en problema, en una interrogante sobre la que llevar la discusión. Se le puede contraponer (sin que el ateo tenga derecho a protestar) la afirmación del teísta dogmático: «Mi imposibilidad de probar que Dios no existe, me manifiesta su existencia» (La Bruyère). Para Voltaire el ateísmo es una forma de dogmatismo «casi siempre fatal para la virtud» como el fanatismo (1). En este sentido, el ateísmo es una actitud religiosa o, mejor dicho, el ateo es un espíritu en el que el problema religioso es vivísimo (si no, sería indiferente). Bayle fué primero protestante, después católico y después nuevamente protestante y defensor del ateísmo: el problema religioso siempre le interesó profundamente. Como dice Rensi, que ha escrito la apología del ateísmo, hay «mayor afinidad de espíritu entre un religioso ferviente y un ateo que viva apasionadamente su negación resignada o desesperada, que no entre el primero y uno que crea por costumbre...» (2). El mismo Rensi se considera ateo «por religión»: «... sólo el ateísmo es puro y piadoso, sólo el ateísmo es la gran religión verdadera» (3). Evidentemente, se trata de una

---

nos, más que auténticos teóricos del ateísmo, hay agnósticos o escépticos; o bien vulgares negadores de Dios que jamás se han planteado especulativamente el problema de su existencia; o todavía teóricos de doctrinas materialistas que suprimen desde el comienzo el problema, partiendo de un ateísmo aceptado dogmáticamente. El ateísmo contemporáneo (me refiero al de nuestros días) parece volver a la forma dogmática que niega radicalmente la existencia de Dios según la fórmula: la idea de Dios es «impensable», su existencia «imposible». Tal posición no critica las pruebas, pasa por encima de ellas, como se hace con un problema que no tiene ni sentido lógico ni interés para la vida. Viene a ser, ni más ni menos, que un ateísmo psicológico de tipo dogmático (p. ej., el de Le Dantec), cuyas características son: insensibilidad de Dios e incomprensibilidad de la idea de Dios. Más que de una teoría filosófica se trata de una situación psicológica y, por esto, de un «caso» que se ha de tratar en sede psicológica y no de un problema que se haya de discutir filosóficamente.

(1) *Dictionnaire philosophique*, París, Flammarion, pág. 45.

(2) Rensi, *Apologia dell'ateismo*, pág. 98.

(3) *Íd.*, pág. 101.

religión de la Nada (1), de una especie de actitud mística frente a la Nada. Como tal, no es una posición filosófica (racional) que se pueda discutir, sino un estado de ánimo irracional y angustioso, que, en vez de ser refutado directamente, es «desmontado» (es un estado de pasionalidad), demostrando que es racionalmente verdadera la tesis teísta, es decir, conduciendo al ateo al estado racional. Téngase en cuenta que el ateo no demuestra la no existencia de Dios, sino que solamente cree en su ateísmo, tiene fe en que Dios no existe. En el fondo, el ateísmo puro es una especie de idolatría *par choc en retour*. Prácticamente, la forma más frecuente es precisamente ésta de la idolatría: quien niega a Dios acaba siempre por creer en otra cosa y por adorarla y temerla, ya sea una fuerza de la naturaleza o la materia, un ente oculto o un valor humano absolutizado o divinizado, o el mismo mal. Esto viene a probar, indirectamente, que teoréticamente no se puede ser ateo y que, más que en la existencia de Dios, la cuestión está en el modo de pensar tal existencia y al mismo Dios sin contradicción. En otros términos: hay doctrinas que conciben la existencia de Dios (o resuelven este problema) y al mismo Dios de un modo que se puede llamar ateo. Así ocurre precisamente con el agnosticismo, el panteísmo, etc.

Hay una forma de ateísmo absoluto, que no es nueva, pero que en la actualidad está de moda a causa de la fortuna que ha tenido cierto existencialisto que ofende incluso al más elemental buen sentido. Ya lo hemos apuntado, pero el aspecto que aquí consideramos se distingue sutilmente del ateísmo absurdista de Camus. El mundo en cuanto tal es absurdo, dicen; si se pudiera demostrar que Dios existe, entonces tendría un sentido; pero Dios es indemostrable, luego el mundo es absurdo. Si bien se considera, se trata de un ateísmo dogmático en cuanto no demostrado: se parte del presupuesto de que el mundo considerado en sí mismo

(1) También en la India moderna (primera mitad del siglo XIX) tenemos un ejemplo de ateísmo absoluto, el de Bakhatavar, autor del *Sunisar* («Esencia del vacío»), en donde expone la «doctrina del vacío» *(sunyavada)*, es decir, de la nada.

es absurdo y que sólo la existencia de Dios podría darle un sentido. Pero es evidente que en la afirmación «el mundo en sí es absurdo», ya se supone que Dios no existe, es decir, en la primera afirmación está ya negada dogmáticamente la existencia de Dios; es más, es posible aquella afirmación precisamente porque implica y comporta la negación de Dios. Además, si el mundo en cuanto tal es absurdo, ¿cómo se puede concebir la misma posibilidad de demostrar la existencia de Dios? Incluso tal posibilidad será absurda; y la misma demostración, si se diera, sería absurda. Pero, evidentemente, quien dice que, si se pudiera demostrar que Dios existe, el mundo no sería absurdo, admite que esta proposición hipotética no es absurda; de otro modo, ni siquiera la formularía; por consiguiente, niega, con esto mismo, que el mundo sea absurdo. Pero el existencialista ateo se hace un ídolo de su mundo absurdo, se regodea dentro de él, feliz con tan desesperada infelicidad; y se pierde en la religión (o en la idolatría) del absurdo.

6. El agnosticismo. — En el pensamiento moderno (especialmente con el positivismo y con la interpretación positivística de Kant), una de las formas más difundidas del ateísmo es el *agnosticismo* (palabra usada por primera vez por Huxley en 1869), cuya apología fué publicada en 1876 por el inglés Leslie Stephen *(An Agnostic's Apology)* (1). Huxley acuñó la palabra en sentido opuesto al de *gnosis*, viniendo a significar «no saber nada» en torno a un argumento y encontrarse frente a un problema insoluble. Stephen es más explícito: el conocimiento humano tiene límites y, cuando se ocupa de argumentos que están más allá de estos límites, construye un saber fantástico; la teología está más allá de los límites del conocimiento humano y, por consiguiente, es un tejido de quimeras. Pero es evidente que es necesario precisar cuáles son los límites del conocimiento humano (para un positivista pueden

(1) Sin embargo, el agnosticismo es antiguo. Conocidísimo es un fragmento del sofista Protágoras: «En cuanto a los dioses, ignoro si existen o si no existen y qué aspecto tienen» (Diog., IX, 51).

ser diversos de los marcados por un idealista, y los límites de ambos diferentes de los indicados por un escéptico) y si la negación o la afirmación de la existencia de Dios está dentro o fuera de estos límites, como también qué se entiende con la palabra «teología», ya que hay una teología natural o racional y una teología revelada o dogmática. Parece que Stephen no hace estas distinciones y, por esto, confunde orden religioso y orden filosófico. Que el conocimiento humano tiene límites es exacto y, por esto, no se tiene un conocimiento directo de la esencia de Dios; pero el problema que aquí se discute no es el de la esencia, sino más bien el de la existencia de Dios, que no sólo es de fe sino también de razón. Pero es arbitrario deducir de la proposición «el conocimiento humano tiene límites» la consecuencia «luego no sabemos si Dios existe», ya que: 1) de la existencia de Dios se hace una cuestión de pura fe; 2) se limita el conocimiento humano más acá de sus mismos límites, es decir, a la pura experiencia de los hechos o de los fenómenos sensibles; 3) se niega la posibilidad de un saber metafísico y, con esto mismo, de un saber filosófico. El agnosticismo, en este sentido, es la negación de la misma filosofía, que viene a identificarse (depauperarse o despotenciarse) con el puro saber científico (de los hechos físicos) o con el puro saber histórico (de los hechos humanos).

Aun cuando el agnosticismo no sea ateísmo (Locke, Kant, Hamilton, Mansel, etc., fundadores del agnosticismo moderno, no pueden ser considerados ateos), muchos que se dicen agnósticos son ateos (por ejemplo, Hume, d'Holbach, etc.); y no sólo esto, sino que incluso es fácil pasar del agnosticismo al ateísmo, dada la afinidad existente entre las dos actitudes. La afirmación «más allá de los datos de nuestra experiencia no sabemos nada», puede transformarse fácilmente (aunque se diga algo muy diferente), en esta otra: «más allá de los datos de nuestra experiencia *no existe nada*» (1). Pero, en tal caso, el agnosticismo se hace ateísmo dogmático y deja de ser agnosticismo, ya que, negando la

(1) Naville E., *Philosopies négatives*, París, 1900, pág. 85

existencia de Dios, traspasa los límites que él mismo marcaba al conocimiento humano y se lanza en alas de una afirmación dogmática que repugna a su naturaleza. El agnóstico no puede, sin contradecirse, deducir, de la pretendida imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, la negación explícita de tal existencia (1). No puede concluir en tal negación y, por otra parte, no puede, precisamente porque es agnóstico, rebatir las críticas de cuantos pretenden demostrar la contrariedad de la existencia de Dios en sí misma o en relación con la concepción que se tiene de Él. Por ejemplo, nada puede oponer a quien sostiene (Strauss) que si Dios es infinito, no puede ser personal, porque infinidad y personalidad se contradicen; o a quien afirma (Stuart Mill) que si Dios fuera omnipotente y bueno, no debería existir el mal; o a quien dice (Vacherot) que los dos conceptos de infinitud y de perfección son incompatibles con la existencia y (sigue diciendo Vacherot) que la existencia no se compadece con lo que es absoluto, por lo que Dios sólo es una idea, cuyo contenido no puede existir, porque en tal caso implicaría contradicción; tema éste desarrollado en nuestros días por Carabellese, que identifica

(1) Verdaderamente, el agnosticismo tiene plena conciencia de esto: lo que han escrito quienes creen haber demostrado la existencia de Dios, escribe Huxley (*Essays,* Londres, 1898, t. I, pág. 245) sería «lo peor, si no hubiera sido sobrepasado por los absurdos aún más grandes de los filósofos que tratan de probar que Dios no existe». La filosofía positiva no niega ni afirma nada, porque negar o afirmar es sobrepasar el dato positivo. Por esto, la filosofía positiva rechaza el ateísmo, en cuanto que el ateo «n'est point un esprit véritablement émancipé; c'est encore, à sa manière, un théologien; il a son explication sur l'essence des choses...» (Littré E., *Paroles de philosophie positive,* págs. 31-32). El agnosticismo alcanza su formulación clara y rígida en el inglés H. L. Mansel, para el que Dios no es absolutamente concebible como absoluto e infinito, ya que «el absoluto no puede ser concebido ni como consciente ni como inconsciente; ni como complejo ni como simple; no puede ser definido ni por medio de diferencias, ni por medio de la ausencia de diferencias; no puede ser identificado con el universo, ni puede distinguirse de él» *(Limits of rel. Tought,* pág. 30). Sin embargo, añade Mansel bajo la influencia de Reid y de Kant, la misma constitución de nuestro espíritu nos obliga a creer en la existencia de un Ser absoluto e infinito. Tal creencia, basada en nuestra naturaleza, se funda además en la revelación. El agnosticismo, llevado a estos extremos, es escepticismo de la razón y fideísmo puro; en definitiva, ateísmo.

a Dios con el Objeto puro de la conciencia y que tacha de ateísmo a quienes lo consideran existente. Frente a estos sofismas o usos errados del término existencia atribuído a Dios, el agnóstico queda desarmado y su agnosticismo se ve en un duro aprieto. Si él, aun siendo racionalmente agnóstico, tiene fe en la existencia de Dios, se encuentra en la insostenible condición de creer en un Ser del que no puede demostrar que la existencia no implica contradicción; pero, en tal caso, recomido por la duda, ¿cómo va a seguir creyendo, si su creencia casi contradice a la razón o al menos carece de la más pequeña ayuda racional? Si es un agnóstico al que le falta incluso la fe, el problema de la existencia de Dios y el mismo Dios vienen a ser totalmente indiferentes para él y tácitamente opera dentro de sí mismo el «salto» dogmático del «no sé nada» al «no existe nada», es decir, más allá de los datos de la experiencia. Así llega a un tácito ateísmo teorético y a un manifiesto ateísmo práctico. También son posibles un agnosticismo teorético (no sé si Dios existe o no) y un ateísmo práctico (me comporto como si Dios no existiera), o un agnosticismo teorético y, digámoslo así, un teísmo práctico (no sé si Dios existe o no, pero vivo como si Dios existiera). Este último es el caso de quien tiene una verdadera fe en la existencia de Dios y uniforma sus acciones con esta creencia, o de quien (no siendo teísta) no tiene fe en ningún Dios, sino en algunos valores morales absolutizados con los que uniforma su conducta, aun sin poder demostrar que realmente existan. Eticidad laica o rigorismo moral ateo.

En el fondo, el agnosticismo, sobre todo el de inspiración kantiana, admite la posibilidad o la pensabilidad de la existencia de Dios, ya que admite que la existencia no implica contradicción. Pero, así las cosas, es contradictorio afirmar que la existencia de Dios no es demostrable, porque si no es contradictorio pensar a Dios, Dios existe, ya que de otro modo no se podría pensar. «Dios existe»: tal afirmación, como consecuencia de su pensabilidad, es absoluta.

Hay un agnosticismo (Hamilton, Mansel) que no sólo cree en la existencia de Dios, sino que acepta incluso la revelación. Pero,

dado el presupuesto agnóstico, no puede reconocerle a la revelación más que un valor pragmatístico o regulativo. Esto mismo lo hallamos en algunos modernistas, como, por ejemplo, Le Roy. El agnóstico no sabe nada de Dios y nada puede decir de Él, pero como Dios «quiere» que se crea que Él es Padre, Provindencia, Omnisciencia, Omnipotente, etc., cree todo esto y piensa que Dios es así. De este modo el agnóstico cae en una evidente contradicción: dice que no sabe nada acerca de Dios y al mismo tiempo admite que Dios es «voluntad», es decir, persona. Cuando el agnóstico dice «Dios quiere que...», ya no es agnóstico, a no ser que sólo admita esto por pura fe. Pero, ¿por qué cree en estas proposiciones más que en otras o, mejor dicho, en otras que afirman lo contrario? Si la razón no puede decir nada acerca de Dios, el contenido de cualquier fórmula teológica le debería ser indiferente; pero si, en cambio, cree preferentemente en una proposición, ello significa que ve que es más conveniente creer en una más que en otra, con lo que el agnosticismo puro queda sobrepasado, en cuanto se admite un fundamento racional de la fe. Es más coherente el agnosticismo de Kant, que no acepta la revelación y da *(La religión dentro de los límites de la sola razón)* una interpretación puramente moral de las fórmulas religiosas. El agnóstico, que afirma que no sabe nada acerca de Dios (si existe o no existe) y, al mismo tiempo, cree en Él por fe natural o por Revelación, hace de la fe un puro estado de ánimo y reduce la religión a un vago sentimiento subjetivo de religiosidad. Ahora bien, no hay fe ni religión sin un contenido objetivo; la pura religiosidad, como estado de ánimo subjetivo, puede llenarse indiferentemente de cualquier contenido, de Júpiter o de Cristo. Para el agnóstico, todas las religiones son equivalentes; no queda más que el hecho subjetivo de la creencia, una vez negada toda conveniencia racional, en base a la cual se cree preferentemente en una religión determinada y no en otra. Por otra parte, cuando el agnóstico afirma «yo no sé racionalmente si Dios existe o no existe», implícitamente admite que sabe lo que no sabe si existe o no existe, es decir, tiene una idea de Dios, piensa a Dios. Pero,

si tiene una idea de Dios, aunque sólo sea negativamente, sabe algo de Él; por consiguiente, ya no es agnóstico o, mejor dicho, no es agnóstico sobre el problema de la esencia («qui est») de Dios, aunque continúe siéndolo sobre el de la existencia («an sit»). En otros términos, el agnóstico razona así: «Si pudiera demostrar que Dios existe, Él existiría como el Ser perfectísimo, etc.». Sí, desde luego; pero si Dios no existiera, ¿podría pensar a Dios el agnóstico? ¿Se plantearía el problema de su existencia? Sólo pensar a Dios lleva consigo el dejar de ser agnóstico; y, una vez pensado, la cuestión no está en si Dios es pensable, porque el pensarlo no implica contradicción, sino en si es contradictorio el pensarlo sin admitirlo como existente y si el hecho de pensar a Dios no es ya una prueba de su existencia, es decir, no implica una necesidad racional.

Resumiendo, podemos precisar el contenido del agnosticismo y sus tesis fundamentales: 1) es imposible probar la existencia de Dios, ya que el conocimiento humano no puede rebasar los fenómenos de experiencia; 2) es igualmente imposible probar la no existencia de Dios por la misma razón; 3) *a fortiori* no se puede decir nada en torno a su naturaleza intrínseca; 4) por consiguiente, los problemas de la existencia, de la no existencia y de la naturaleza de Dios, dado que Dios no es ni un hecho físico ni un personaje histórico, no son objeto de la ciencia ni de la historia, que sólo se ocupa de los hechos físicos, de los hechos humanos y de sus leyes. En pocas palabras, no hay lugar para la idea de Dios ni en la ciencia ni en la historia, no hay lugar en el saber humano en general.

Pero formulado de este modo (y nos parece que es ésta la formulación más comprensiva y exacta), el agnosticismo no puede escapar a algunas objeciones fundamentales: 1) excluir a Dios de la ciencia y de la historia (de todo conocimiento humano) significa pretender que el hombre puede construir todo su saber y desarrollar toda su actividad práctica con menoscabo de Dios o, mejor dicho, sin pensar jamás en él y sin sentir jamás la necesidad de recurrir a esta «hipótesis» en el proceso constructivo de las

ciencias, que de este modo serían un saber absolutamente perfecto. Pero así el agnosticismo se contradice a sí mismo y precisamente en su tesis fundamental, según la cual el conocimiento humano tiene límites. En efecto, o se reconoce que el conocimiento humano tiene límites, y entonces no puede ser absolutamente perfecto, por lo que nos remite a un saber y a una realidad absolutos, fundamento de toda realidad contingente y de todo conocimiento humano; o se dice que la idea de Dios es extraña a la ciencia y a la conducta humana, y entonces es preciso admitir que el hombre es capaz de construir una ciencia perfecta y de realizar un bien absoluto, porque sólo en tal caso la idea de Dios puede permanecer extraña a su ciencia y a su conducta. Pero precisamente en tal caso, repetimos, el conocimiento humano dejaría de tener límites y cesaría el agnosticismo. Por tanto, partiendo de la tesis agnóstica (el conocimiento humano tiene límites), se puede llegar a la conclusión opuesta a la del agnosticismo: precisamente porque el conocimiento humano tiene límites, existe una Realidad o una Verdad absoluta, es decir, Dios; si, en cambio, no tuviera límites, Dios sería superfluo. 2) Además, admitiendo que para Dios no hay lugar ni en la ciencia ni en la historia, el agnosticismo se resuelve sin más en el ateísmo. El agnosticismo, en otros términos, sólo es tal en apariencia; en el punto de partida es ateísmo, ya que puede pretender construir una ciencia natural y humana sin Dios, precisamente, porque desde el comienzo excluye que en el mundo natural y humano haya un puesto para Dios. Y esto no es ni más ni menos que ateísmo dogmático, aunque enmascarado. Son más coherentes quienes (como Croce y Brunschvicg), una vez excluído Dios de la realidad física y humana, concluyen diciendo que el problema de Dios es un pseudoproblema, que la religión es fruto de la «imaginación», que Dios es la Historia o la Ciencia y que un Dios trascendente y personal es un «mito». Pero, incluso en este caso, la exclusión de Dios es una consecuencia del ateísmo inicial, es decir, de un presupuesto no demostrado, y no del principio de que la ciencia sólo tiene por objeto los hechos positivos (los fenómenos y sus

leyes). 3) Con todo, admitamos que el agnóstico excluye a Dios porque el principio sobre el que funda el saber no le permite admitirlo sino como algo extraño al mismo saber, como un ente que sólo es objeto de fe y del que sólo es posible tener una cierta representación simbólica. ¿Pero es que la ciencia se reduce al conocimiento de los fenómenos y de sus leyes? ¿Y puede identificarse todo el saber e incluso la filosofía con este tipo de ciencia? Puede admitirse que la física y las demás ciencia naturales tengan como objeto propio los fenómenos y sus leyes; pero que todas las demás ciencias, incluída la filosofía, deban reducirse a este modelo, es algo que no se ha demostrado y constituye, por consiguiente, una afirmación arbitraria y errada. Ésta era la pretensión del positivismo y, precisamente, del cientifismo positivista, negador de la filosofía y del objeto propio de la misma, diverso del de las ciencias naturales. El agnosticismo religioso es la consecuencia de un método y de un sistema, y, precisamente, del método y del sistema cientifistas: el objeto de la ciencia sólo son los fenómenos y sus leyes; como Dios no es en este sentido objeto de ciencia, nada se puede decir de Dios en cuanto a su existencia ni en cuanto a su esencia. Pero es arbitrario y lejano a la verdad decir que toda forma de saber se reduce al conocimiento de los fenómenos de la experiencia sensible, es decir, queda por demostrar la verdad del *sistema*. Como es evidente, nos hallamos frente a un verdadero *idolum theatri:* el sistema no permite que se plantee el problema de Dios, luego el problema de Dios no se puede plantear. No se puede plantear en aquel sistema, es decir, relativamente a él, pero no en absoluto. Por tanto, la conclusión no vale para un sistema que reconozca los derechos y la autonomía de la búsqueda filosófica y se niegue a identificar la realidad con los fenómenos de la experiencia sensible. El agnóstico (en este caso, el positivista en el doble sentido de positivismo cientifista — hechos físicos — y de positivismo historicista — hechos humanos) no reconoce los límites del sistema y es víctima del amor al sistema; el sistema no permite que se pueda demostrar o negar la existencia de Dios o tener de Él cualquier concepción que no

sea puramente simbólica o imaginaria; luego la existencia de Dios es indemostrable y Dios es lo absolutamente icognoscible. Sí, desde luego, habida cuenta del sistema; ¿pero quién ha demostrado la absoluta verdad del sistema? Admitamos que alguien lo haya hecho; bien: en tal caso, el agnosticismo se habrá volatizado.

A pesar de sus protestas, el agnosticismo, de tipo positivista, es auténtico ateísmo, al menos práctico. De la «ignorancia» de la existencia de Dios deriva la norma: «obra como si Dios no existiera». Dios es incognoscible e inverificable «científicamente»: a su idea no le corresponde ninguna realidad objetiva; por tanto, organiza tu saber, regula tu vida individual, privada y social, como si Dios efectivamente no existiera; vivid, vosotros, la familia y la sociedad, sin religión, sin pensar en Dios. En pocas palabras: *omitid* la idea de Dios. Para Comte, la idea de «Humanidad», con el tiempo, eliminará «irrevocablemente» la idea de Dios; según otros, tal eliminación será obra de la Ciencia, del Progreso o de la futura «humanidad comunista», etc., y, naturalmente, en cualquier caso, los hombres conseguirán la verdadera felicidad. ¿Dónde? En la tierra, claro está. ¿Pero qué se hará para substituir el Cielo por la tierra? En todo esto hay una monstruosa substitución de valores: el problema de Dios no es problema de felicidad terrena. Dios no está llamado a apagar necesidades materiales, sino profundas exigencias espirituales. Esto es lo que el marxismo no logra comprender. Además, como se ve, no se trata de abolir la idea de Dios, sino de substituirla con otros valores considerados absolutos y más idóneos para satisfacer las exigencias religiosas del hombre. Sin embargo, con esto, por una parte, se reconoce que es insuprimible la vocación religiosa del hombre y, por otra, se divinizan los valores humanos, se crean «ídolos» y «mitos», se sigue haciendo teología: una pésima y pseudoteología, por haber rechazado, sin motivos fundados, la que gozaba de un buen fundamento racional. Así, el agnosticismo, intransigente respecto a Dios y apóstol de un ateísmo práctico absoluto, se presenta como idolatría y mitología de la Humanidad, de la Cien-

cia o del Progreso. Substituye a la teología con un deteriorado teologismo laicista y ateo. A estas alturas, la discusión pierde toda seriedad. Hasta el mismo Bayle, el formulador del «paradoxe», como lo llama Voltaire (1), de que puede existir una sociedad de ateos, cree con Plutarco que es mejor no tener opinión alguna de Dios que tener una que sea mala y errada (2). Desde luego, pero no hay peor religión que la que diviniza valores puramente humanos, empíricos o materiales, ya que siempre se resuelve en una diabólica y ruinosa divinización del hombre o de valores infrahumanos (como el marxismo), y desencadena el fanatismo.

7. El fideísmo como forma de agnosticismo. — Hay una forma de agnosticismo que no es laico o ateo, sino religioso: el *fideísmo*, según el cual no hay pruebas racionales u objetivas de la existencia de Dios, creyéndose en ella solamente por fe, por motivos o exigencias religiosas subjetivas. Esta forma de agnosticismo, típica del protestantismo, se halla hoy día muy difundida, como consecuencia de más de un siglo de agnosticismo filosófico y de la convicción de que no es posible una metafísica como ciencia racional. La existencia de Dios queda reducida a una verdad de fe, racionalmente indemostrable. En pocas palabras, se cree en el Dios cuya existencia no puede ser demostrada por la razón, o incluso puede ser negada por la razón misma. En tal caso, se sigue creyendo *contra* la razón, es decir, ¡*a pesar* de la misma razón! Fideísmo desesperado, fe a costa de lo que sea: creencia en la existencia de Dios, aunque la razón sea atea. Ésta es una forma paradójica de ateísmo que se encuentra, por ejemplo, en Kierkegaard y en Unamuno, y que la crítica inexorable de la razón, característica de la filosofía contemporánea, ha lanzado al más paradójico irracionalismo: pascalismo barroco y, en

(1) Voltaire, *ob. cit.*, pág. 39.
(2) Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1860,* Rotterdam, 1721, § 118 de la *Continuation.*

cuanto fideísmo puro, antipascaliano. Este fideísmo es peligroso y racionalmente infundado, al menos en cuanto al ateísmo, en el que siempre corre el peligro de desembocar, porque es dificilísimo (diría imposible) conservar la fe sin o contra la razón y, además, porque, si se pierde la fe, dado que la creencia en Dios se rige solamente por ella, no sólo se deja de ser cristianos, sino también teístas.

Evidentemente, el fideísta confunde dos cosas que se han de mantener perfectamente distintas: las razones por las que se cree en la existencia de Dios (o las pruebas racionales) y la fe propiamente dicha, es decir, la adhesión intelectual y libre al contenido de la Revelación. El fideísta, en cambio, todo lo reduce a la fe y niega la capacidad de la razón (cuando no la contrapone a la fe, considerándola su enemiga, como sucede en Chestov), hasta el punto de no poder darle a la fe ningún fundamento racional. En este sentido, es un ateo creyente, un ateo que cree contra todo y contra sí mismo. Reducirlo todo a la fe es contrario a la misma esencia de la fe, como también lo es reducirlo todo a la razón. El fideísmo absoluto y el absoluto racionalismo son antitéticos, pero uno y otro son ateos. La religión (y también la filosofía) deben temer por igual tanto la absolutización de la razón como su total desvalorización, ya que la una y la otra constituyen la negación de la naturaleza real del hombre y de sus poderes cognoscitivos. «El orden de la fe solamente se halla asegurado si se conserva el orden de la razón» (1). El fideísmo se debate en una contradicción no sólo teorética, sino incluso vital: es ateísmo teorético y teísmo práctico; lo que viene a suponer una división del hombre en dos.

Hay además una forma de fideísmo que no es propiamente de carácter religioso (no hace de la existencia de Dios un acto de fe religiosa), ni tampoco se puede llamar laico, ni reducirlo al agnosticismo. Es el fideísmo, digámoslo así, que se funda en el

(1) Ollé Laprune, L., *Ce qu'on va chercher à Rome*, París, 1895, página 36.

sentimiento o, mejor dicho, en una especie de «sentido interior» de Dios, tan fuerte, universal y natural que constituye una prueba de su existencia, superior (según sus mantenedores) a las mismas pruebas racionales, que vienen a ser casi superfluas o puros ejercicios lógicos. En otros términos, el hombre, tal y como está hecho, siente la llamada de Dios irresistiblemente. Tal fideísmo es típico del pensamiento cristiano francés (en la literatura filosófica de dicho país ha tenido sus expresiones más significativas). Helo aquí en una fórmula, que nos parece expresiva, de La Bruyère *(Moralisti francesi,* Milán, Garzanti, 1943, pág. 67): «Yo siento que Dios existe, y de ningún modo siento que no existe. Esto sólo me basta; todo razonamiento es superfluo. Concluyo que Dios existe. Esta conclusión se halla inscrita en mi naturaleza...». Dios es como una presencia, una evidencia: «... he experimentado la existencia de Dios; no puedo ser ateo y, por esto mismo, me veo conducido y arrastrado a mi religión, irrecusablemente» *(íd.,* pág. 69). Indudablemente, tal tesis es de inspiración agustiniano-pascaliana, pero no es de San Agustín y ni siquiera de Pascal, ya que en el gran Padre de la Iglesia se da esto y mucho más, como también mucho más (aunque menos de cuanto hay en Agustín) se da en Pascal. Es cierto que este sentimiento interior de Dios es extremadamente indicativo y atestigua una disposición ontológica (y no puramente psicológica) del hombre hacia el Ser supremo. Pero, por sí solo, no es demostrativo, ni hace que sea superflua la demostración racional. Es más, yo diría que la reclama y la exige precisamente por su fuerza. En otros términos, creo que no es suficiente este sentimiento interior de Dios para probar objetivamente su existencia, ya que, por sí solo, es un dato subjetivo, y por ello es necesario ahondar la naturaleza del hombre para ver si en ella, además del sentimiento de Dios, existe un elemento objetivo (también interior), que sea el fundamento, la raíz y el origen de aquel sentimiento. Entonces, por una parte, la existencia de Dios vendrá probada objetivamente por dicho elemento objetivo (y explicará el sentimiento de Dios en el hombre, por lo que el sentimiento de Dios resultará derivado) y,

por otra, tal elemento no será un puro dato nocional, sino una idea, me atrevería a decir, vitalizada, vivida en la interioridad de aquel sentimiento interior, iluminado por ella. Por esto, según nosotros, está en un error el racionalismo cuando, por una exagerada y nociva — e incluso injustificada — exigencia de salvar la fuerza de la razón, prescinde de la vivencia interior, como también está en un error quien, aferrándose al sentimiento interior, quiere prescindir de la fuerza del razonamiento. Creo que esta posición, que vitaliza a la idea en la concreción de la vida espiritual y, al mismo tiempo, ilumina a la vida en la luz de la idea, es la auténticamente agustiniana y, dentro de ciertos límites y con algunas reservas, la posición pascaliana, mientras que responde perfectamente a la de Rosmini. Pero, de suyo, la tesis que afirma la existencia de Dios como evidencia dada por el sentimiento interior, no puede llamarse atea, a no ser que degenere (como fácilmente puede suceder) en formas de ontologismo o de panteísmo.

En cambio, aun cuando no puede reducirse al agnosticismo laico o ateo (por lo que hablamos de ella específicamente en este parágrafo) debido a ciertos matices de los que no queremos prescindir, es peligrosa (y para mí casi atea) la tesis que admite la existencia de Dios por puras exigencias de la voluntad moral. En el fondo, es la posición de Kant: no se puede demostrar racionalmente la existencia de Dios, luego la razón teorética es agnóstica; sin embargo, por exigencias morales, es necesario obrar *como si* Dios existiera; luego la razón práctica es creyente (en el sentido de una fe racional). En términos más filosóficos: la existencia de Dios es un acto «subjetivo» de la voluntad a cuyas exigencias profundas responde, pero sin que tal afirmación sea «objetivamente» válida. Esta posición kantiana se halla en la actualidad muy difundida y se extiende incluso a los valores morales. Así, el agnosticismo metafísico acaba por trastornar (fatalmente) todos los valores espirituales.

8. EL DEÍSMO. — «Un deísta es un hombre que todavía no tiene la edad de hacerse ateo.» Así habla De Bonald, y tiene razón

hasta un cierto punto, porque el deísta es, en el fondo, un ateo que no quiere ser tenido por tal.

De origen italiano, el deísmo, después de pasar a Francia, se trasplantó a Inglaterra, donde halló el clima conveniente (1), para ser de nuevo acogido en Francia y celebrar su triunfo en el siglo XVIII. En la historia del pensamiento, el deísmo presenta múltiples y diversas formas, todas ellas con el denominador común de negar toda religión positiva y revelada y de hacer de Dios un puro ente de razón, que casi siempre es identificado con el orden de la naturaleza y con la misma naturaleza (en este caso no se distingue del panteísmo) o con el Principio o Causa que rige y gobierna al mundo. En este sentido puede decirse que, en la antigüedad, fueron deístas Aristóteles y Plotino, y, en los tiempos modernos, Espinosa. En nuestros días, también puede considerarse deísta Martinetti. Junto a estas figuras representativas, tenemos a los deístas propiamente dichos, tales como E. Herbert de Cherbury, Toland, Voltaire, Rousseau, el mismo Kant, etc. En su siglo, el deísmo es la manifestación más significativa, aunque no la más audaz, del espíritu antirreligioso y de la exaltación de la libre y omnipotente razón. En efecto, llevó la polémica contra toda religión positiva (católica, protestante, judía), contra toda forma de culto, contra el dogma y lo sobrenatural. También se ha llamado al deísmo «religión natural», pero en varios sentidos: *a*) en cuanto sólo admite las verdades que se pueden alcanzar y demostrar con la sola razón (existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc.); *b*) en cuanto da culto a la naturaleza, madre benigna (en la que todo es bueno y sucede según la ley del bien), que viene a identificarse con el mismo Dios; *c*) en cuanto es una religión, en un cierto sentido, fácil, a la que la razón se adhiere sin esfuerzo, sin un acto superior de fe, sin cultos especiales, mortificaciones ni ayunos; tranquilizadora, ya que, según ella, Dios, a pesar de estar tan cercano a la naturaleza, interviene lo menos

(1) Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea,* págs. 269-270 de la trad. ital., Turín, 1946.

posible en el curso de las cosas humanas; serenadora de las conciencias, a las que libera de la inquietud del pecado, de la espera de la gracia, de la incertidumbre de la salvación. En pocas palabras, la religión deística es la negación del Cristianismo: de Dios Padre, de la caída, de la Encarnación y Revelación, de la Redención. Religión de un Dios lejano e incoloro, que interviene raras veces, cómodo para la razón, a la que sirve, asegurándole la libertad y la potencia sin causarle nunca empacho ni constituir para ella un límite. El deísmo es la negación del Dios de la fe. Como dice Bayle, «atenúa a Dios, pero no lo niega»: la diferencia entre los ateos y los deístas es casi nula» (1). La doctrina del deísmo es una expresión del proceso característico de los siglos XVII y XVIII, y propugnador de la autonomía de la religión y de toda forma de actividad humana. La pretensión de este proceso es la de *separar al hombre de la religión* para liberarlo de la sujeción de la Verdad revelada y de la Iglesia. De este modo, la ciencia (con Galileo, Newton, etc.), la política (con Maquiavelo), el derecho (con el iusnaturalismo) y la filosofía (con el racionalismo y el empirismo) se constituyen autónomos o separados de la religión, que se mantiene lejos de toda forma de saber humano, el cual se hace autónomo, como obra exclusiva del hombre. Con el deísmo se llega incluso a la negación, o, mejor dicho, el hombre se construye una religión... sin religión: una religión puramente humana, solamente racional, natural, que no aminora por completo su autonomía, sino que más bien la confirma y la completa (2).

---

(1) Hazard, P., *ob. cit.*, págs. 274-275.

(2) Muchos elementos, que es preciso tener en cuenta, concurrieron en el nacimiento, en la fortuna y en la definición del contenido del deísmo: *a)* la ya indicada tendencia de emancipación del hombre respecto de Dios y de la Iglesia; *b)* la reacción del jansenismo que sometía, hasta el punto de negarla, a la voluntad humana, herida por el pecado y decaída, a la acción de la gracia sobrenatural, imponía un rigorismo exagerado y la renuncia al mundo, y tenía una concepción sombría de la vida; *c)* el deseo de hacer cesar las luchas religiosas, que habían ensangrentado a Europa, eliminando cuanto pudiera dividir y enemistar entre sí a las diversas confesiones, es decir, disolviendo su contenido religioso; *d)* la consiguiente aparición del nuevo concepto de «tolerancia» y la polémica contra el «fanatismo» (Voltaire, *ob. cit.*. pág. 45, considera el fanatismo más

Desde un punto de vista teorético, el deísmo se remite a la concepción que de la naturaleza tuvieron la ciencia y la filosofía de los siglos XVII y XVIII. En efecto, su concepto de Naturaleza y de Ley acabó por substituir a los de Dios y de Revelación. Dios-Causa, Dios-Ley del Universo, al que gobierna y rige, Dios-Orden de la Naturaleza son, todas ellas, expresiones lejanas del Dios-Padre del Cristianismo, que es Persona creadora, Amor. Era fácil deslizarse hasta las conclusiones del deísmo: identificar el orden de la naturaleza con Dios y a la misma Naturaleza con el Ser, es decir, substituir al Dios Creador por la misma Naturaleza; e incluso por la misma Naturaleza a Cristo, haciéndola «intermediaria», como aquella fuerza benéfica que con su bondad, sus providencias y su orden perfecto, hace la revelación de Dios a los hombres. Pero, en el fondo, como Dios es la misma Naturaleza, ésta se revela a sí misma. ¿A través de qué intermediario? A través del hombre (el hombre del racionalismo moderno y del Iluminismo), filósofo o científico, que descubre las leyes de la naturaleza, revela su orden y sus providencias, le arrebata sus secretos para que la humanidad sea feliz en un reino de felicidad, total y exclusivamente construído por el hombre. Así, el deísmo se transforma en un panteísmo cósmico (divinización de la Naturaleza), que, en último análisis, es divinización del hombre, tanto porque el hombre es el que descubre el orden y las leyes que gobiernan la Naturaleza, como porque, a través de este descubrimiento, él se posesiona de la misma naturaleza y la hace servir a sus fines: el mundo de la felicidad perfecta y única es este mundo, el *regnum hominis*.

Una religión sin misterios para una vida sin enigmas: éste es el deísmo. Por consiguiente, una religión que no es religión, sino una filosofía atea al servicio de una vida fácil, árbitro de sí misma,

funesto que el ateísmo); *e*) por último (motivo político), el esfuerzo del poder laico de reducir al mínimo la ingerencia de la Iglesia, limitadora de la autoridad absoluta del Príncipe. Por lo demás, no es ésta la primera vez ni la última que la actividad política de la Iglesia como Estado haya contribuído al nacimiento de cismas, de herejías e incluso del ateísmo.

deseosa de no ser ahondada, de no plantearse problemas penosos y metafísicos, de no tener demasiadas preocupaciones religiosas, de ser feliz en este mundo. El deísmo es, en el fondo, más ateo que el ateísmo declarado: el ateo niega a Dios sin considerarlo, el deísta admite la existencia de Dios para identificarlo con el orden de la naturaleza y, en definitiva, con el saber humano; el ateo niega a Dios y ve por doquier obscuridad, misterio, dolor y mal inexplicables, el deísta ve por todas partes claridad y evidencia racionales, felicidad y bien; el ateo es desgraciado y, a pesar de todo, religioso; el deísta se halla diabólicamente satisfecho, creyendo que posee a Dios y goza de la sabiduría divina. Lo que puede parecer un misterio, sólo es para el deísta una dificultad provisional, que será superada por el progreso irresistible de la ciencia. Deístas fueron los «libertinos», siempre dispuestos a asimilar posiciones filosóficas anticristianas, y a divulgarlas: espíritus superficiales, rebeldes, epicúreos, hechos para diluir las filosofías, para arrojarse de cabeza en la novedad, tranquilamente escépticos y calculadamente hedonistas, privados de sentido metafísico, prontos a no tomar en consideración los problemas difíciles, ásperos en relación con su cultura de refinados. Los libertinos, al hacerse deístas, «se llaman por excelencia *esprits forts*» (1), pero no dejan de ser superficiales, aunque se alimenten y envalentonen con el «ateísmo», de muy distinto temple, de Espinosa (2).

Todo el Setecientos deísta y «racional» se halla ingenuamente convencido de que el pasado era un cúmulo de absurdos y que la

(1) Bayle, *Pensées sur la comète*, cit., CXXXIX.

(2) El ejemplo más notable de la fatuidad de pensamiento de algunos de los más renombrados deístas es John Toland. Véanse las bellas páginas que le ha dedicado Hazard en la ob. cit., págs. 154-159. La superficialidad vacía de Herbert de Cherbury ha sido muy bien demostrada por M. M. Rossi en su monumental obra de tres volúmenes: *La vita, le opere e i tempi di S. Herbert di Chirbury*, Florencia, Sansoni, 1947. Nos parecen oportunas y dignas de meditación las palabras que Dostoievski pone en boca del viejo Karamazov: «Sabe, imbécil, que todos los que aquí estamos es sólo por frivolidad por lo que no creemos, porque no tenemos tiempo...» (*Los hermanos Karamazov*, pág. 147 de la trad. ital., Milán, Corticelli, 1944).

misión del nuevo siglo de las luces era la de «descubrir los errores». El error principal que se había de denunciar (y de abolir) era la religión cristiana y su Dios. Los deístas y los «librepensadores» jamás se preguntaron por qué durante siglos los hombres rezaron y por qué la filosofía se esforzó en alcanzar una verdad racional que concordara con la religión: para ellos, todo esto no era más que prejuicio y superstición. Orgullosos, los «racionales» despreciaban a los «religionarios» (los dos términos son de Bayle), como el sabio desprecia al ignorante testarudo e incorregible (1). Ellos lo sabían todo: que la revelación no existe ni es necesaria; que ninguna fe religiosa es verídica y necesaria; que Dios es el mismo orden de la naturaleza cognoscible plenamente por la razón, que en cierto modo le hace ser. En una palabra, habían descubierto la verdad total, construído la ciencia perfecta, que dispensaría a los hombres la felicidad y los liberaría de la obscuridad y del error, de las imposturas de los frailes. De este modo, negaban a Dios sin siquiera plantearse seriamente el problema de su existencia, y divinizaban al hombre: «siguiendo a la razón — escribía uno de los «racionales» —, sólo dependemos de nosotros mismos, y, así, venimos a ser en cierto modo dioses» (2). Con la razón y la experiencia se descubre el «mecanismo» de la naturaleza y se adquiere la posesión de todo misterio y de todo secreto: de la misma esencia de Dios. Estos librepensadores, no sabiendo ser hombres, se creyeron dioses.

El deísmo, fruto de una actitud mental despiadadamente escéptica (pone en duda toda la tradición y cualquier autoridad), es la afirmación del más acrítico dogmatismo racional, de la superficialidad sistemática, de la más ingenua confianza en los poderes del conocimiento humano y en las posibilidades absolutas de la ciencia. «Edad bárbara de la filosofía», el Iluminismo general-

(1) Voltaire *(ob. cit.*, pág. 45), aun reconociéndole a la religión positiva un valor social, la considera apta para los niños: «Un catéchiste annonce Dieu aux enfants, et Newton le démontre aux sages».

(2) Gilbert, C., *Histoire de Caléjava...*, 1700, pág. 57 (cit. por Hazard, P., *ob. cit.*, pág. 161).

mente no tuvo sensibilidad para los problemas religiosos ni para la misma filosofía entendida como indagación profunda de la realidad espiritual. Contra la razón afirma la absolutez de la razón, formula un concepto mítico de la «libertad» y se crea la superstición de la ciencia (1).

9. EL HUMANISMO ATEO. — Lo que hemos dicho en la nota 1 del parágrafo precedente tiene puntos de contacto (e históricamente pertenece al mismo clima intelectual) con ciertas formas de pensamiento (que, aun con algunas variantes, mantienen temas constantes), que son ateas, precisamente, porque se consideran *humanistas*. Según sus teóricos, la religión (y por lo mismo la idea de Dios) *enajena* al hombre, es decir, la admisión de un Ser absoluto y trascendente hace perder al hombre la posesión de lo que le pertenece, le impone un Otro: un maestro que le enseña

---

(1) El deísmo se halla estrechamente ligado a la masonería por su actitud anticlerical, antieclesiástica e individualista. El principio del librepensamiento y la fe en la razón son, para el deísmo, dogmas indiscutibles. Negada toda verdad sobrenatural, la razón, libre de los ligámenes de la tradición y, en general, de toda autoridad no reconocida libremente, es considerada como la regla absoluta de la vida (ateísmo práctico). Por otra parte, al respetar la libertad de cada uno, y al ser las «razones» individuales frecuentemente discordes, la verdad de un punto de vista se establece y acepta según el parecer de la mayoría (democracia). La «sagrada» libertad de la conciencia gobernada por la inteligencia es, para el «racionalismo» del Setecientos y, después, para el laicismo propio de la época del positivismo, la nueva religión, la única religión capaz de regenerar a la humanidad: «culto de la razón humana», que sólo se inclina ante sí misma. La libertad del hombre es un axioma, un postulado, un dogma, y la razón es Dios: la libertad es «obligatoria» (el hombre tiene el deber de ser libre a costa de hacerse esclavo de esta absurda y quimérica libertad), como es obligatorio el culto de la razón absoluta que no se inclina ante dogmas o ante principios *a priori*, ya religiosos ya filosóficos, aunque la misma razón reconozca su conveniencia o verdad. Así, pues, todo reside en salvar el postulado de la absoluta libertad de la razón absoluta, aun en contra de la razón y de la evidencia. Caso curioso en extremo, si se piensa en que los positivistas eran casi todos deterministas. Para el laicismo masónico-positivista (de orígenes deístas e iluministas), «le bien inestimable» que se ha de salvaguardar, una vez conquistado por el hombre contra los prejuicios y a través de sufrimientos y de luchas, «c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est-à-dire interdite à la pleine investigation de l'homme, c'est que ce qu'il a de plus grand dans le monde c'est la liberté souveraine de l'esprit... c'est que toute vé-

o un rival que se le opone. Varias formas de ateísmo, desde el de Feuerbach al social de Marx o al moral de Nietzsche, se empernan en este concepto de la *enajenación*. La llamada «izquierda hegeliana», aun aceptando el dialecticismo, efectuó una inversión de Hegel: los hechos no son una extrinsecación de la Idea, sino la única y verdadera realidad, de la que la idea es solamente una imagen. Por esto, el hombre es real no como puro ser pensante, sino como instinto y sensación, como *cuerpo;* el hombre es un «cuerpo consciente», dice Feuerbach; y es necesidad, conjunto de necesidades que quiere satisfacer para realizar la propia felicidad. En la realización social todo hombre adquiere conciencia de la propia humanidad y crece en sí mismo cuanto más actúa esta conciencia. ¿Cómo nace en el hombre la necesidad religiosa? Feuerbach responde a esta pregunta en *La esencia del Cristianis-*

---

rité que ne vient pas de nous est un mensonge...». Aunque el mismo ideal de Dios se hiciera visible, «si Dieu lui-même se dressait devant les multitudes sous une forme palpable, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance et de le considérer comme l'égal avec qui l'on discute, non comme le maître que l'on subit» (Jaurés, J., *Discours à la Chambre des Députes,* 11 de febr. de 1895, cit. en *Diction. Apologétique de la foi Cathol.,* París, 1924, 4.ª edic., vol. II, 1781-1782). La literatura y los discursos de aquel tiempo sobre el culto de la libertad y sobre la religión de la razón abundan en tales *boutades,* impías y necias, de una ingenuidad acrítica y afilosófica verdaderamente sorprendente y descorazonadora.

Tanto el deísmo como el laicismo hablan de Dios, pero de un Dios que es hechura de la razón o de un Dios que es la misma razón, el mismo hombre o uno de los valores humanos. Por esto, el laicismo frecuentemente es respetuoso para con Dios, pero entendiéndolo no como el Ser absoluto, trascendente y creador, sino como la idea que el hombre se crea: ella merece respeto como todo cuanto pertenece al hombre, el cual, hospedando a Dios en el santuario de su conciencia, hace respetable su nombre. La nueva «religión laica» es la «religión de la irreligión», según una feliz expresión de Guyau.

En los últimos treinta años de nuestro siglo se ha hundido toda esta supersticiosa confianza en la razón, en la libertad y en la ciencia. Se ha hundido hasta el punto de invertirse en la conclusión opuesta de la impotencia absoluta y de la miseria infinita del hombre.

Formas de laicismo positivista son el llamado «monismo humanitario», al que nos hemos referido a propósito de la «religion de l'humanité» de Comte (y también de Saint-Simon, de Fourier, de Proudhon, etc.), que debería substituir a la adoración del Dios personal; y el «monismo sociológico» (Durkheim).

mo (1841). La religión es también un producto puramente humano: no pudiendo el hombre satisfacer todas sus necesidades, es decir, liberarse de la necesidad, postula y pone un Ser, ilusión y fruto de su fantasía, que es la proyección de sí mismo tal y como quisiera ser. La teología no es más que antropología: el hombre atribuye una existencia real a los valores que él quisiera realizar y los pone en un ser al que da el nombre de Dios. Así nace la enajenación religiosa, es decir, el abandono en las manos de Dios un cometido que es de la competencia del hombre: la actuación de los valores. Si se substituye el amor a Dios por el amor a la humanidad y se le actúa, cesa la enajenación y con ella se extinguen la conciencia religiosa y la idea de Dios. En otros términos: si el hecho religioso depende de una situación humana particular y dura mientras que tal situación no evoluciona hasta el punto de cesar, una vez que ésta cesa o se transforma, el hombre deja de pensar en Dios y de ser religioso.

No parece que Feuerbach esté tan seguro (o sea tan dogmático) que admita sin más que la sociedad, en su evolución, ha de lograr eliminar a Dios y a la religión, es decir, todas las necesidades hasta el punto de hacer cesar la necesidad de liberarse de toda necesidad. Marx (que sobre este punto depende de Feuerbach) es más explícito; y, por esto, encuentra que la tesis de Feuerbach peca todavía de residuos intelectualísticos. Como es sabido, para Marx, la dialéctica de la vida humana debe descender del plano teorético-idealístico (Hegel) al práctico («económico»). Es más, según él, lo económico (lo «material») es la única «estructura» del proceso dialéctico o histórico, mientras que la moral, la religión, etc., sólo son «superestructuras». Ahora bien, ¿cómo nace la «superestructura» de la religión? Evidentemente, de una situación social, determinada siempre por una situación económica. Quien posee privilegios (la clase dominante), trata de conservarlos y, por esto, formula leyes, construye una moral y una religión tales que puedan garantizar su condición social, es decir, corresponder a los intereses económicos que satisfagan sus necesidades. Por consiguiente, destruída una clase social, con ella se

destruyen la legislación jurídica y moral y la religión que constituían su superestructura. El día en que ya no existan clases sociales (el día del advenimiento del socialismo integral), desaparecidas las clases, desaparecerán sus superestructuras y, con ellas, toda forma de religión. ¿Y por qué? Porque cesará la enajenación económica determinante de la religiosa. En efecto, en la sociedad marxista, ya no se verificará la enajenación del propio trabajo para satisfacer las necesidades de otro individuo, sino que cada uno consumirá un *quantum* de productos correspondiente al *quantum* de su trabajo productivo y, así, satisfará sus necesidades vitales. Una vez que cese la enajenación económica, cesará automáticamente la religiosa, y de la mente y del corazón de los hombres desaparecerá infaliblemente la idea de Dios. Una vez que el hombre esté en condiciones de satisfacer sus necesidades «materiales», habida cuenta de que el hombre es sus mismas necesidades materiales, ¿cómo es posible que pueda ocurrírsele pensar en Dios? Ésta es la cuestión: los hombres piensan en Dios mientras que algunos privilegiados, defraudándoles en una parte de cuanto producen con su trabajo, les impiden satisfacer sus necesidades materiales; pero, desde el momento en que nadie defraude el trabajo ajeno y todos satisfagan, a través de la producción, sus necesidades, la enajenación religiosa no tendrá razón de ser, ya que el ideal que los hombres, durante milenios, vienen persiguiendo (la liberación de la necesidad) y proyectando en un fantástico Dios, se habrá actuado plenamente: la idea de Dios será substituída por la solidaridad humana en el trabajo. A la objeción de que el hombre no sólo tiene necesidades materiales, sino también espirituales, el marxismo responde diciendo que estas últimas son superestructuras, que se forman mientras existe una sociedad que no es integralmente socialista, y que desaparecerán con el advenimiento de esta última. Ante la observación de que el hombre no sólo es el resultado de situaciones histórico-sociales, sino que tiene una esencia o naturaleza que, aun expresándose diversamente según las condiciones históricas, permanece inmutable, los marxistas responden una vez más diciendo que no existen ni

esencias ni naturalezas y que el hombre es un producto, cambia, se hace, es transformable, y que, por consiguiente, no existen ni estructuras fijas, ni psicológicas, ni ontológicas.

Aceptemos por un momento la tesis Feuerbach-Marx-marxismo, hagámosla nuestra y reflexionemos sobre ella. *a*) Inmediata y espontáneamente surge una primera pregunta: ¿en virtud de qué se afirma con una seguridad tan dogmática que, en una sociedad en la que todas las necesidades materiales de cada individuo se vean satisfechas, cesará la enajenación religiosa y desaparecerá de la mente del hombre la idea de Dios? Se trata de una afirmación de alcance absoluto, y es humano (también yo me inclino a un humanismo integral) exigir, habida cuenta de lo que está puesto en juego, que de tal afirmación se dé una demostración, la más apodíctica e irrefutable. Ni Marx ni ningún marxista se han preocupado ni empeñado (a fondo) jamás en esta demostración. Esto nos hace pensar que el problema de Dios tiene para ellos escaso interés, es decir, que no lo han vivido y, por tanto, que les ha permanecido extraño. Consiguientemente, ¿no estamos autorizados a pensar que cuando hablan de Dios no saben lo que dicen y que su ateísmo, como todo ateísmo, es necedad?

b) No existe el hombre como entidad, sino que existen los hombres como los hace la situación histórica (una determinada estructura económico-social), evolucionando el hombre al compás de la historia. Bien; pero entonces, al implicar el concepto de historia o temporalidad los conceptos de proceso y de evolución, pueden suceder dos cosas: que con el advenimiento de la sociedad marxista y del «hombre marxista» se detenga la evolución, cese el proceso dialéctico y se llegue a una situación ultrahistórica, con lo que el marxista admite que habrá un momento no-histórico de la historia, que es tanto como hablar de una eternidad en el tiempo, lo que es un sinsentido; o que la sociedad marxista sufra dentro de sí misma una evolución, con lo que evolucionará en otras estructuras económicas. Pero, para que esto suceda, es necesario admitir que la sociedad marxista no es la perfecta, es decir — marxísticamente —, que no satisface todas las necesidades

materiales del hombre. Y entonces, habida cuenta de que el hombre, mientras no satisfaga sus necesidades materiales, se enajenará siempre en Dios, la enajenación religiosa continuará y los hombres seguirán pensando en Él.

c) Admitamos, sin embargo, que la futura sociedad marxista sea perfecta, que en ella no serán necesarios ni el Estado ni las leyes, que cada hombre trabajará sin que nadie le defraude y que satisfará todas sus necesidades materiales. En tal condición, ¿es al menos concebible (renunciamos incluso a la demostración que anteriormente exigíamos, a pesar de ser siempre absolutamente necesaria) que el hombre no piense más en Dios? Me parece que no: el hombre de la sociedad marxista tendrá dolores físicos, algún disgusto moral, alguna vez se aburrirá (mortalmente, desde luego, si no tiene necesidades) y morirá. Así, pues, seguirá sufriendo el dolor y la muerte. Ahora bien, ¿no es esto indigencia?, ¿no seguirá teniendo la necesidad de no sufrir, de no morir? Y si seguirá teniendo necesidades, ¿no existirá siempre la enajenación religiosa? Si se responde diciendo que no, entonces se deberá explicar por qué la presencia de necesidades materiales crea la enajenación religiosa y hace pensar en Dios, mientras que la presencia de otras necesidades no produce este efecto. Atendamos un caso de experiencia ordinaria: ¿piensa un hombre en Dios sólo cuando no puede satisfacer una necesidad material o se ve defraudado de una parte de su trabajo, o también ante la cabecera de un hijo o de un amigo moribundos? ¿Piensa en Dios cuando sufre una profunda angustia que vacia su interior y le hace considerar insignificante todo lo que le rodea? Aunque sea para negarlo, incluso en estos casos, piensa en Dios, profundamente.

d) Pero el marxista podría rebatir este argumento diciendo que quien así piensa todavía no se ha liberado totalmente de los preconceptos metafísicos, por lo que presupone una entidad-hombre, mientras que el hombre no existe, se hace. Por tanto, nada impide que en la futura sociedad marxista, constructora de un «nuevo» hombre, cese toda forma de necesidad y, con esto mismo, toda fuente de enajenación religiosa. Si estas palabras

tienen un sentido, quieren significar que, en la futura sociedad marxista y a través de la evolución, el hombre no sufrirá dolores físicos ni morales, ni melancolía ni aburrimiento, no morirá. Pero entonces es necesario concluir diciendo que cuando el marxismo habla del «nuevo» hombre futuro, adopta, desde luego, el término «hombre», pero habla de otra cosa, de un animal todavía desconocido, de un animal que ya no será hombre, y en el que evolucionaremos los hombres. Es decir, «día vendrá, vendrá un día en que» (con estas teorías, sin quererlo, se encienden en el pecho furores alfierianos) nuestras potencias ya no tendrán ninguna necesidad, serán inmortales y, finalmente, no se enajenarán en Dios. ¡Todos los hombres serán dioses! Por tanto, el marxismo no pretende crear un «humanismo verdadero», sino un «verdadero diosismo» (falso). Me parece que hemos llegado a una conclusión sorprendente: el marxismo pretende eliminar la enajenación religiosa y cancelar de la mente del hombre la idea de Dios merced a la satisfacción de sus necesidades y, al final, cuando la sociedad marxista alcanza su perfección absoluta y de Dios no debe quedar ni siquiera el recuerdo, nos encontramos perfectamente construída una sociedad de dioses, todos ellos honrados trabajadores y hermanados en la solidaridad del trabajo. Es imposible prever cuánto tiempo podrá durar tal solidaridad, ya que tales trabajadores serán inmortales. Además, todo hace suponer que tendrán fuertes necesidades materiales y, como dioses, la virilidad de Júpiter. Nuestro pequeño planeta no será suficiente para ellos, y billones de dioses tendrán hambre, sin poder morir: vivirán eternamente de hambre. De este modo, la diferencia entre la sociedad burguesa y la marxista será la siguiente: en la primera hay hombres que *mueren* de hambre, en la segunda habrá innumerables divinidades que siempre *vivirán* hambrientas. Ahora bien, de todo esto resulta que de Dios se habla y se hablará en una sociedad y en la otra: siempre se hablará de Él mientras exista un ser viviente que piense, para aspirar a Dios o para combatirlo o para creerse Dios él mismo. Y es que el hombre es inconcebible sin Dios.

Sería superfluo insistir en la crítica de una doctrina que, bajo

el aspecto filosófico (aquí no se discute el problema de la cuestión social, en el que el marxismo tiene una importancia y consistencia muy distintas) es tan pueril que no puede llamarse ni siquiera absurda, precisamente por su puerilidad: nadie tacha de absurdo a un niño porque diga que el rabo de una escoba es uno de los caballos del rey de Inglaterra; lo mismo sucede con el marxismo cuando habla de Dios y de religión. Por esto, al criticarlo hemos empleado alguna que otra vez un tono de chanza; incluso para evitar la ironía, fuera de lugar en las cosas que no son serias.

Pero antes de pasar a otro argumento, son oportunas otras dos consideraciones: *a*) Toda la teoría marxista es dogmática, y sus afirmaciones fundamentales no son más que eso: afirmaciones (por ejemplo, cuando dice, en alas de su materialismo, que el hombre es «cuerpo consciente» y que se reduce a sus necesidades materiales). *b*) La teoría de la enajenación religiosa, lo mismo que su ateísmo, obedecen a un fin: la absoluta independencia y autonomía del hombre, es decir, su divinización. Desde este punto de vista, el marxismo encaja en el vasto cuadro del pensamiento moderno laicista; por algo es hijo de Hegel. Variarán los modos de divinización del hombre: a través de la Ciencia, del Arte, del Pensamiento, etc., pero el resultado es el mismo. Por esto, la puerilidad del marxismo no hace un mal papel en comparación con la de otras doctrinas. Lo que ocurre con el marxismo es que, en vez de pensar en la Ciencia o en el Arte, etc., ha pensado en la Economía, es decir, en vez de confiar la misión de construir el Hombre-Dios a formas de actividad nobles y doctas, la ha confiado a una forma más grosera y más tosca, habida cuenta de que va dirigida a clases sociales incultas y poco evolucionadas. Por tanto, no es tan grande la diferencia entre el marxismo y los otros ateísmos o laicismos no-marxistas. Estos últimos no tienen por qué protestar contra él ni atribuirse una superioridad que no es más que tonta arrogancia. Como decía, el resultado de uno y otros es el mismo.

Y con esto pasamos a hacer una reseña (no es preciso insistir en ellas, porque quedan refutadas por toda nuestra posición crí-

tica) de otras formas de enajenación religiosa, es decir, de aquellas que dicen en general: el hombre que admite la existencia de Dios se enajena a sí mismo, abdica de sí mismo; por tanto, un verdadero humanismo no puede admitir la existencia de Dios. Nietzsche es un claro exponente de esta posición; sin embargo, sus representantes forman legión, ya que se trata, como decía, de una actitud común al pensamiento moderno laicista. Me limito a citar un nombre, el de Brunschvicg, que no niega el valor trascendente del pensamiento, pero lo concibe en el sentido idealista de pensamiento creador: no existe un Pensamiento en acto o pleno en sí mismo (Dios), sino el pensamiento consistente en ser progreso infinito. Ahora bien, ¿cómo se explica el *instante* reflexivo, el acto de reflexión en sí mismo? Brunschvicg, como ya ha indicado, reconoce que esto comporta la existencia de un absoluto, de Dios, pero identifica a Dios con la Razón inmanente. El suyo es una forma de ateísmo idealista. Admitir con la pura «imaginación» un Dios trascendente, es enajenar en Él la capacidad del pensamiento, que es pensamiento absoluto, el absoluto. También para Sartre, un Absoluto en sí no es justificable: la idea de Dios es la proyección, en el infinito, de un sueño imposible del hombre, una ilusión fundamental, la tentativa fantástica de hacer coincidir la reflexión (el *pour-Soi)* con el ser (el *en-Soi).* La idea de Dios es precisamente la tentativa imposible de anular el objeto en el puro sujeto o el sujeto en la pura objetividad. Como si Dios fuera una substancia opaca o un sujeto vacío: en cambio, en Dios, la objetividad no excluye la subjetividad, y viceversa.

A estas teorías y a otras semejantes se les pueden presentar, entre otras, estas dos objeciones fundamentales: 1) Conciben a Dios como negación del hombre; en cambio, el Dios cristiano no niega, sino que eleva la naturaleza humana a un destino sobrenatural; por consiguiente, desde este punto de vista, la idea de Dios no sólo no es una enajenación, sino todo lo contrario. Los filósofos de la enajenación religiosa «se imaginan» un Dios enajenador y luego concluyen diciendo que el hombre, pensando en Dios, se enajena en Él. 2) ¿Qué es lo que enajenaría el hombre

en Dios? ¿Su humanidad, su naturaleza, su pensamiento y libertad o también lo que no le pertenece? Según los teóricos de la enajenación, enajenaría precisamente lo que no le pertenece. Su razonamiento (aunque no siempre explícito) es el siguiente: el hombre se construye a sí mismo; es pensamiento, y su pensamiento es absoluto; conoce la verdad, y su verdad es toda la verdad; es artífice de su destino; es de su competencia regular su conducta y su voluntad es autónoma; él se construye su felicidad suprema: si piensa en Dios, se enajena. Desde luego, pero no como hombre, sino como Dios. En otros términos, si se le atribuye al hombre lo que atañe a Dios, se hace de él un Dios. Con tal premisa, si piensa en Dios o lo admite, claro está que se enajenará... ¡como Dios! Podemos hacer otra observación: si el hombre se atribuye lo que pertenece a Dios, no se explica cómo puede pensar en Dios, a no ser que piense en un Super-Dios. Por consiguiente, no hay enajenación religiosa ni tampoco se halla implicada por la existencia de Dios, con tal de que se conciba a Dios como creador («amigo» del hombre; basta con el concepto del Dios-Amor) y de que el hombre se atribuya lo que le pertenece a su humanidad y no lo que no es de su pertenencia. Precisamente quien diviniza al hombre, lo enajena, le hace salir de sí mismo, lo ridiculiza, precisamente porque hace de él un miserable Superhombre.

10. PANTEÍSMO Y MONISMO. — La forma de ateísmo más docta, más filosófica y hasta cierto punto más crítica es el *panteísmo*, doctrina antigua y moderna, aunque la introducción y el uso del término sean relativamente recientes (1). No resulta fácil distinguir el panteísmo del monismo y, por esto, nos ocupamos en el

(1) La palabra fué acuñada por Toland (1705). Nótese cómo los términos «panteísmo», «monismo» (adoptado por Wolff) y «agnosticismo» (del que ya hemos hablado) pertenecen todos ellos al vocabulario filosófico moderno. Han nacido cuando se ha abandonado el concepto auténtico de Dios o ha disminuído la confianza en la capacidad de la razón para demostrar su existencia.

mismo parágrafo, y con relación a nuestro argumento, de estas formas, que son substancialmente ateas.

El panteísmo filosófico tiene dos formas fundamentales: *a*) reducción de Dios a la naturaleza; *b*) reducción de la naturaleza a Dios; en el primer caso, se niega a Dios en la naturaleza; en el segundo, se disuelve la naturaleza en Dios. Al primero le podemos llamar cosmismo, que casi siempre es materialismo; al segundo acosmismo, que puede ser intelectualista (Espinosa), dialéctico (Hegel), etc.; el primero puede identificarse con el monismo, el segundo con el panteísmo propiamente dicho, que, substancialmente, tiende siempre al monismo. Panteísmo y monismo responden a una exigencia fundamental: *reducir todos los seres a la identidad absoluta no sólo lógica sino también ontológica.* Por debajo de la multiplicidad de los entes infinitos, hay una unidad ontológica a la que se remiten. En otros términos, Dios y el mundo no son dos realidades de naturaleza diversa, sino una realidad: su ser es de la misma naturaleza. Así, para el panteísmo, que resuelve a Dios en la naturaleza, la realidad es el universo sensible o material y, por esto mismo, Dios se identifica con el mundo. Aunque se dice que Dios es espíritu, lo es como espíritu del mundo, como energía vital o animística y, por esto mismo, de naturaleza material. Tal panteísmo niega, en rigor de verdad, que Dios sea una realidad espiritual y da el nombre de Dios al mismo universo material. Este panteísmo se identifica con el monismo materialista y, a fin de cuentas, no es más que ateísmo: darle el nombre de Dios al universo material es negar la existencia de Dios y continuar usando un término que ya no tiene sentido alguno: es designar una realidad con un nombre que tiene otro significado. En la antigüedad hallamos un panteísmo o monismo materialista en la metafísica estoica, y, en los tiempos modernos, lo volvemos a encontrar en el momento materialista y biológico de Moleschott, Huxley, Bücher y Haeckel, que es el más célebre de todos. Monismo naturalista puede considerarse el de algunos positivistas (Du Bois Reymond, Spencer, Ardigò, etc.).

Para el panteísmo cósmico (Dios identificado con el mundo),

que es el verdadero monismo (absolutamente ateo), la única realidad es el mundo, la naturaleza o el universo, existente por sí mismo y que en sí mismo tiene la razón última de todo, de cada uno de sus grados o de cada ente singular y particular: no existe el Ser del que derive o proceda el mundo, sino que existe el mundo, que es el ser único y real, que se pone, se desarrolla y se explica por, en y para sí mismo; es decir, se hace Dios, él mismo es Dios. Pero es evidente que el término Dios, aquí no significa nada, no tiene sentido: Dios no existe, sólo existe el mundo; en definitiva, la materia o algo material. Éste es el ateísmo que tiene la pretensión de llamarse científico y que, en realidad, no tiene ningún fundamento científico ni, mucho menos, filosófico. En efecto, el monismo materialista o naturalístico presupone un principio eterno y necesario, del que derivan por evolución todas las cosas. Por consiguiente: *a*) hay una cierta distinción entre las cosas y su principio único, pero sólo fenoménica y no substancial; *b*) la substancia (la naturaleza) de las cosas es una e idéntica; *c*) la explicación última de la existencia, del significado del proceso y de la diversidad de las cosas está en las mismas cosas, es decir, en su principio y en las leyes que gobiernan la evolución. Por consiguiente, para Dios no hay puesto ni hay huella alguna de lo divino en el mundo: el ser es ontológicamente uno y se desarrolla por evolución progresiva. Ahora bien, ¿qué es este ser uno, originario y necesario? Es un embrión informe del mundo, una especie de materia-madre que los monistas llaman de varios modos: «homogéneo» (Spencer), «indistinto» (Ardigò), «substancia primitiva» (Haeckel), etc. Pero todos estos nombres no son más que eso: nombres, hipótesis no verificadas ni verificables, palabras que quisieran substituir a Dios. Incluso la experiencia contradice la hipótesis monista: nuestra conciencia nos atestigua, por experiencia directa, que al menos las substancias inteligentes son fundamentalmente irreducibles y que, por consiguiente, el pluralismo de los entes no sólo es fenoménico, sino substancial. Y, con esto, nos atestigua: *a*) que la hipótesis de la unidad ontológica del ser no tiene fundamento objetivo y que, por lo tanto, no hay una

realidad primitiva material de la que todo proceda por evolución; *b*) que, habida cuenta de que tal realidad primitiva no existe, queda abierta la posibilidad de que el mundo haya sido creado por un Ser absoluto (Dios), de naturaleza distinta a la de las cosas por Él creadas; *c*) que, por consiguiente, no hay una única realidad, sino dos realidades de naturaleza diversa (la creada y la Creadora): el ser de Dios y el ser del mundo. Ahora bien, tanto la existencia de Dios como la creación se pueden demostrar racionalmente (a diferencia de la hipótesis monista) y, por consiguiente, ya que es verdadera la doctrina contraria, el monismo viene a ser una hipótesis falsa, nacida de un paso ilegítimo: de la exigencia (legítima) de reducir la multiplicidad de las cosas a la unidad conceptual de la idea, a la unidad ontológica del ser real (1). Pero aunque admitamos por un momento la hipótesis monística, el materialismo o el naturalismo evolucionista no pueden ni podrán jamás explicarnos cómo nace de la materia primitiva (cualquiera que sea el nombre con que se llame) el espíritu, y cómo hace su aparición en el mundo el pensamiento. Para el monismo materialista y para toda forma de materialismo, el espíritu, el pensamiento, la reflexión son un misterio inexplicable. Decir que derivan por evolución de la materia o que son epifenómenos de ella (Marx) no es decir nada o, mejor dicho, es presentar la dificultad sin resolver... ¡como solución! A estos extremos de grosero acriticismo no llega el panteísmo propiamente dicho, del que hablaremos en seguida. El monismo materialista es ateo por afirmación dogmática y, al mismo tiempo, es incapaz de dar un fundamento científico a su ateísmo y una explicación racional de él. Creemos que hoy día, después de tanto ruido en la segunda mitad del siglo XIX y de los primeros años del nuestro y después de la difusión que tuvo a través de la prensa divulgadora y pseudocientífica, es considerado definitivamente muerto incluso por científicos y por filósofos que no tienen preocupaciones religiosas. Está muerto, desde luego, como instancia filosófica, pero sigue difun-

(1) Véase *Dict. apol. de la foi cathol.*, cit., vol. III, págs. 918-922.

diéndose entre las masas a través del comunismo, no porque tenga una mínima fuerza especulativa, sino en virtud de vivos problemas de orden económico-social a los que el marxismo lo ha enganchado. En otros términos, es el aspecto social del marxismo el que confiere fuerza y actualidad a sus toscas y fantásticas teorías «filosóficas» y no viceversa (1).

El panteísmo, que resuelve la naturaleza en Dios, no parte del mundo, sino de Dios, es decir, del Ser absoluto y necesario, al que llama Dios, Absoluto o Yo, y al que, bajo cualquiera de estos nombres, concibe como Pensamiento o Espíritu absoluto, del que deduce el mundo por emanación (Plotino) o por deducción necesaria y racional (Espinosa) o por posición (Fichte) o por movimiento dialéctico (Hegel), etc. En todas estas hipótesis, el mundo viene a identificarse con Dios, por lo que sólo Dios existe realmente, mientras que el mundo se hace a partir de Dios, siendo una manifestación de Él. Virtualmente, la realidad del mundo es negada. O, mejor dicho, debería negarse, ya que el panteísta docto no lo hace por advertir las dificultades que ello comportaría y las contradicciones latentes en el panteísmo.

El mundo se identifica con Dios, del que emana o procede; por tanto, el ser del mundo es el mismo ser de Dios. Pero, por otra parte, el panteísmo no niega el carácter material del mundo, es

(1) Transcribimos la eficaz descripción que Acri, F. *(Della relazione tra anima e corpo)* hace de los funerales del «filósofo» Spencer, para poner mejor de relieve hasta qué punto el monismo materialista, negadas la existencia de Dios y la realidad espiritual, hace que la vida pierda cualquier significado (que no sea el biológico o económico), y que todos los valores humanos sean negados y la existencia se haga absurda. Dice Acri: «Esto es: yo digo lo que he leído. Muerto, su cuerpo es conducido, sobre un carruaje, a un lugar, situado entre campos solitarios, al norte de Londres, donde había un nuevo horno crematorio. Era una mañana de diciembre y el sol brillaba entre los húmedos vapores. Sobre aquel carro no había flores, y ni siquiera un paño negro. Las doscientas personas que estaban allí, esperándolo, no iban vestidas de negros, y ni siquiera llevaban una guirnalda en la mano. Cuando llegó el carruaje, se pusieron en pie, reverentes y silenciosas; la caja fué dejada en el pavimento contra una puerta. Uno de los presentes hizo señal de querer hablar; habló sobre la vida del filósofo, sobre sus obras, en suma: sobre su pasado; de su futuro no afirmó ni negó nada. Cuando terminó, la caja fué empujada contra la dócil puerta y entró al lugar del fuego; la puerta se cerró tras ella».

decir, que el mundo también sea material o algo que no es espíritu, o sea, que no es de la misma naturaleza espiritual de Dios. Consecuencia: si se mantiene el principio de la identidad del mundo con Dios, es preciso afirmar la identidad de los contrarios, lo que lógicamente significa no afirmar nada. A mi parecer, ésta es la dificultad en que incurre el panteísmo de Espinosa: la extensión (materia) y el pensamiento (espíritu) son dos de los atributos de la única Substancia, Naturaleza o Dios. Pero, ¿se halla también la dualidad dentro de la substancia? En tal caso, no hay una única realidad originaria (la Substancia o Dios), sino dos realidades irreducibles a la unidad de la Substancia. Si la Substancia es una, entonces materia y espíritu se identifican en Dios y se afirma la identidad de los contrarios, es decir, se niega la realidad de ambos.

Tanto Espinosa como otros panteístas (Fichte y Hegel, por ejemplo; Plotino identifica la materia con el «no-ser», es decir, con la zona obscura en que se acaba la emanación del Uno), conscientes de la dificultad, distinguen entre la naturaleza emanada o puesta *(natura naturata)* y la Substancia (el Yo o el Espíritu) emanante *(natura naturans)*. En resumen: *a*) o Dios y el mundo son *realmene* distintos, es decir, son *dos* realidades o *dos* naturalezas, y entonces no se puede hablar de panteísmo; *b*) o el mundo no se distingue realmente de Dios y, en tal caso, estamos en el panteísmo, pero a costa de la dificultad anteriormente apuntada, que hace del panteísmo una doctrina contradictoria. En otros términos, o la distinción Dios-mundo es real (analogía del ser), siendo entonces preciso abandonar la doctrina del Ser real único en el que exista todo lo que existe; o la distinción no es real (univocidad del ser), y entonces: o se concluye diciendo que el mundo es pura apariencia y nada más que apariencia; o, con todo, se pretende conceder un cierto grado de realidad incluso al mundo (por lo demás esto es necesario en todo sistema panteísta para que sea real el mismo Absoluto-Dios), y, en tal caso, habida cuenta de que el mundo es solamente espíritu, es necesario identificar el carácter material del mundo con el carácter espiritual de Dios, es decir, dos contrarios, identificación que, como lo de-

más, conduce igualmente a la negación de la realidad del mundo.

Tratemos brevemente de darnos cuenta de los motivos que inducen al panteísmo a reconocer como únicamente real al Ser único (no entra dentro de los límites de nuestro argumento el examen de los diversos sistemas panteístas).

Tesis fundamental del panteísmo es la siguiente: la *unidad* de la idea del ser importa la *unicidad* del mismo ser (1). Por consiguiente, la multiplicidad (los entes particulares y finitos) o es el ser o no es nada; luego sólo aparentemente (en su fenomenicidad) se distingue del ser; en realidad es el mismo ser, no gozando de una realidad distinta. Parménides fué el primero que resolvió el problema de manera tajante y extrema: «El ser es, el no ser (lo múltiple) no es». Pero Platón, en el *Parménides*, pone en evidencia las insolubles aporías en que desemboca una doctrina del Uno que niega lo Múltiple (lo mismo que la tesis opuesta de lo Múltiple negador del Uno), y, por su parte, contra la tesis panteísta, admite la realidad de los entes finitos que tienen el ser sin ser el ser. Negar la realidad de lo finito es afirmar arbitrariamente la unicidad ontológica del ser sin demostrarla; por el contrario, se demuestra, contra la tesis panteísta, que entre el ser y el no-ser es posible la realidad de múltiples entes particulares y contingentes, que como entes son y como finitos no son el ser, sin que por esto sean el no-ser y sin que la multiplicidad ontológica de los entes niegue la unidad de la idea del ser.

Dios no puede concebirse sin el mundo, dicen además los panteístas, ya que, sin el mundo, sería inconsciente: la conciencia, en efecto, importa alteridad, es decir, distinción de algo que es y que se le opone; luego el mundo es necesario a Dios, que se hace, deviene, se revela a sí mismo a través del mundo, es decir, adquiere conciencia de sí. Esta tesis, típica del idealismo trascendental alemán, hace que el panteísmo se transforme sin más en

(1) Éste y otros argumentos del panteísmo han sido examinados con fina penetración por Valensin, A., en el *Dict. apol. de la foi cathol.*, volumen III, págs. 1.332 y sigs., que hemos tenido presente en algunos puntos.

ateísmo. Un Dios que se hace (el *Gott im Werden* de Hegel), que es potencia que pasa al acto, no es Dios, no es un Espíritu infinito, que es Acto puro. Evidentemente, con tal afirmación, no se hace más que negar en realidad a Dios y llamar con su nombre a otra cosa. En efecto, cuando el panteísta dice que Dios, sin el mundo, sería inconsciente, porque la conciencia, para existir, tiene necesidad de otro ser distinto de ella, no habla de la Conciencia absoluta o de Dios, sino de la conciencia finita del hombre, que no es puro espíritu como Dios, el cual, precisamente porque es puro espíritu, es siempre conciencia en acto y, por esto, no tiene necesidad alguna de otro ser para ser tal. De un modo semejante, Él es espíritu perfecto sin necesidad de *hacerse* tal: si se tuviera que hacer, siempre sería espíritu *in fieri*, por lo que *jamás* sería perfecto. Un Dios que deviene, jamás es Dios en ningún momento de su devenir; por consiguiente, jamás existe como Dios y jamás será Dios. Es como decir: Dios no existe. Ésta es la conclusión a que llegó Nietzsche en el conocidísimo pasaje de la *Gaya ciencia:* «¿Dónde está Dios? ¡Quiero decíroslo! Lo hemos matado, vosotros y yo... ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! Y nosotros lo hemos matado...». Por último: no se habla de Dios, sino de otra cosa, cuando se argumenta que, si Dios es infinito, no puede ser más que impersonal: quien dice persona dice límite y finitud, pero Dios es infinito y sin límites; luego Dios es impersonal. Ahora bien, a esto hemos de observar: *a*) que la conclusión no demuestra que Dios sea impersonal, sino que Dios no existe, ya que un Dios impersonal no es Dios, sino una abstracción (la naturaleza, la humanidad, etc.); *b*) que la premisa es exacta si por persona se entiende la persona finita humana, pero, en tal caso, se ha de añadir que el concepto de persona humana no es el único concepto posible de persona: Dios es persona de modo *diverso* a como es persona el hombre, pero lo es de manera *análoga* a la nuestra (1). Detengámonos un poco más. Atiéndase el hecho de

(1) En cambio, quienes le niegan a Dios la personalidad razonan así: llamáis personalidad y conciencia lo que habéis conocido en vosotros

que, en esta última tesis, el panteísmo considera la infinitud de Dios en un sentido verdaderamente justo, hasta el punto de que, al concebir a la persona sólo según el concepto de la persona humana (limitada), excluye que Dios pueda ser persona. Pero aquí nace un dilema: o Dios es infinito en este sentido (sin limitación alguna), y entonces caen las dos primeras tesis del panteísmo (del Dios que se hace, y al que le es necesario el mundo para adquirir conciencia de sí mismo, ya que un Dios semejante no es perfecto ni infinito en acto, sino limitado en su devenir y en la necesidad de conquistarse a sí mismo); o Dios no es infinito y perfecto en acto, y entonces, precisamente en cuanto tal, incluso en el uso restringido que el panteísmo hace del término, se puede llamar persona y cae la tesis panteísta de la impersonalidad de Dios. Ahora bien, para que se dé panteísmo y para que el panteísmo no esté en contradicción consigo mismo (la contradicción lo haría racionalmente insostenible), debe sostener y justificar las tres tesis. Sin embargo, no puede: o Dios es verdaderamente infinito en acto, y entonces no le es necesario hacerse en el mundo ni tampoco el mismo mundo; con lo que se desvanece la esencia metafísica del panteísmo (el mundo es Dios, el mundo es necesario a Dios); o Dios no es infinito en acto, y entonces, incluso en la acepción panteísta, Dios se puede concebir existiendo como persona, con lo que se desvanece otro concepto esencial al panteísmo: el de que Dios es impersonal. En cualquier forma, el panteísmo presenta contradicciones internas invencibles y, como tal, es racionalmente erróneo (1).

mismos bajo este nombre; pero sabed también que no hay personalidad y conciencia sin limitación y finitud; por esto vosotros, atribuyéndole a Dios aquel predicado, hacéis de Él un ser finito, igual a vosotros, con lo que no pensáis en Dios, sino que os multiplicáis vosotros mismos en el pensamiento. Este razonamiento (de Fichte), que reduce el teísmo a antropomorfismo, critica un modo de entender a Dios como persona, diverso del teísta, por lo que ni interesa ni tiene validez alguna contra el teísmo auténtico.

(1) Una observación más: la tesis de que el mundo es necesario a Dios resulta contradictoria en sí misma. En efecto, si el mundo es necesario a Dios, es preciso que el mundo tenga una realidad: si es pura apa-

11. Refutación conclusiva del ateísmo. — La breve indagación histórico-crítica que hemos llevado a cabo sobre el ateísmo y sus formas fundamentales (creemos que con objetividad, y situándonos incluso en la posición más favorable para cuantos no son teístas) nos lleva a la conclusión de que, tanto el ateísmo propiamente dicho como las concepciones que no se llaman explícitamente ateas o no son tales en apariencia, pero lo son en substancia (en cuanto niegan que la existencia de Dios sea una verdad racional o admiten la existencia de un Dios que no es Dios), son afirmaciones dogmáticas o posiciones racionalmente erróneas y contradictorias. Sin embargo, es necesario profundizar ulteriormente esta conclusión.

El ateísmo dogmático, que niega sin más la existencia de Dios en cualquier forma que se Le conciba, cuando pretende ostentar algún significado filosófico, expresa la confianza de que la razón

riencia, es absurdo decir que Dios existe por una apariencia; o, más bien, es absurdo decir que Dios existe, ya que, siéndole el mundo necesario para existir, como el mundo es una apariencia, también Dios, que para existir tiene necesidad del mundo, no es más que una apariencia. Por consiguiente, el panteísta debe concederle al mundo una realidad. Pero no una realidad diversa de la de Dios, ya que de otro modo se menoscaba el principio de la *unidad* del ser y, con él, la esencia del panteísmo. Por consiguiente, Dios, para existir, tiene necesidad de la realidad del mundo, que es su misma realidad: a Dios le es, pues, necesario... Dios mismo para existir. Ante esta conclusión, el panteísta puede objetar diciendo que a Dios le es necesaria su realidad, pero no en sí, sino fuera de sí, en su hacerse para adquirir conciencia de sí. Muy bien; pero entonces Dios en sí no es conciencia; y, si no es conciencia, no es sujeto, sino objeto, es decir, «materia». ¿Cómo nace entonces la conciencia? Dentro del panteísmo vuelve a brotar la dificultad insuperable del monismo materialista.

No es cosa de detenernos en la mezcla de panteísmo, de deísmo, de emanacionismo, etc., conocida con el nombre de *teosofía*, que no es ni filosofía, ni teología, ni ciencia. Parece que ciertas señoras tienen debilidad por la teosofía: los dos autores más notables son precisamente dos mujeres, la Blavatsky y Annie Besant. Sus tesis son las ya refutadas por nosotros: *a*) Dios es impersonal (un Dios personal es un Dios antropomórfico). Pero en realidad, para la Blavatsky, Dios es omnipotente, omnisciente, etc. (*The Key to Theosophy*, Londres, 1893, pág. 44), permaneciendo, por tanto, en una posición equívoca insostenible. *b*) «Dios es todo y todo es Dios», escribe la Besant (*Why I became a theosophist*, Londres, 1891, pág. 18), confundiendo las dos formas de panteísmo, que nosotros, menos apresuradamente, hemos distinguido y discutido por separado.

humana tenga la capacidad de demostrar que Dios no existe. Ningún ateo, que yo sepa, ha dado semejante demostración racional irrefutable. Los agnósticos le reprochan con razón al ateo precisamente su dogmatismo: el no plantearse el problema previo de si la razón tiene o no dicha capacidad y el no demostrar su ateísmo. Y no sólo esto, sino que, además, el ateo ni siquiera se pregunta si a la razón, genuina y natural, no le repugna semejante negación precisamente en cuanto se halla naturalmente orientada al Ser absoluto, origen y fundamento de toda verdad y de la misma luz racional. El ateísmo dogmático, en este sentido, va contra la naturaleza del hombre, contra la razón. Por consiguiente, la afirmación atea es irracional (una razón atea es una razón que va contra sí misma), dictada por la pasión (concupiscencia u orgullo): es el estado del *insipiens*, del «insensato», de quien no sabe lo que dice, precisamente porque su razón padece esclavitud (1). Es una condición psicológica subjetiva que no tiene ningún valor objetivo (filosófico). Por otra parte, el ateísmo dogmático no encuentra ayuda o sostén en la ciencia (a no ser que la ciencia sobrepase arbitrariamente sus límites; pero, en tal caso, la ayuda es sólo aparente, porque es proporcionada por una ciencia «aparente», es decir, por una pseudociencia), ya que no se halla en contradicción con ninguna ciencia no sólo la existencia de Dios, sino tampoco la del Dios personal. Si son (como lo son) verdades irrefutables la noción metafísica de persona y la superioridad del pensamiento y de la conciencia (ninguna psicología podrá destruir jamás estas verdades), y si la existencia del Dios-Voluntad no contradice (como, desde luego, no contradice) el orden de las leyes físicas, entonces no sólo no se halla en contradicción con ninguna ciencia la existencia del Dios personal, sino que incluso, precisamente la ciencia, si no se desvía «premeditadamente» y si es consciente

(1) El ateo no obedece a la razón, sino que somete la razón a su ateísmo o, mejor dicho, a los motivos pasionales por los que es ateo. El ateo no es un convencido: es un hombre al que el ateísmo le resulta cómodo para sus pasiones. Él «quiere» ser ateo: la concupiscencia y el orgullo le hacen odiar la verdad. Tiene miedo de Dios y lo niega.

de su objeto y de sus límites, reconoce la necesidad racional del Dios-Persona.

Precisamente esta necesidad es negada por el agnosticismo, que rechaza por igual tanto al ateo que pretende «saber» que Dios no existe, como al teísta que pretende demostrar o de saber racionalmente su existencia, y concluye diciendo que nada se puede afirmar de Dios y de su existencia o no existencia. El agnóstico no quiere incurrir en el posible error del ateo que dice que «Dios no existe», ni tampoco en el también posible del creyente que, del hecho subjetivo de la *creencia* en Dios, concluye: «Luego Dios no existe». El agnóstico no niega ni afirma tal existencia: *la ignora*. ¿Por qué? Porque los medios cognoscitivos de que dispone el hombre no están capacitados para lanzarse a tal afirmación o negación. ¿Y por qué no tiene esta capacidad? Porque tales medios sólo tienen validez cognoscitiva cuando son aplicados a la experiencia, es decir, a aquellas realidades de las que el hombre puede tener experiencia; por tanto, como de la realidad en sí (Dios es una realidad en sí) no hay experiencia (todo lo más hay «pensabilidad»), no hay posibilidad de pronunciarse con un cierto fundamento racional sobre su existencia o no existencia.

Como ya hemos observado en otra ocasión, aquí, respecto a la existencia de Dios, se llega a una conclusión cuya verdad se halla ligada a la verdad del sistema. En otros términos, el sistema no comporta ni la afirmación ni la negación de la existencia de Dios; pero, ¿es verdadero el sistema? ¿Se ha demostrado irrefutablemente que sólo es real el fenómeno o el hecho de experiencia y que el conocimiento humano se halla bloqueado en el mundo fenoménico? (1). Más aún: el objeto propio de la filosofía, ¿es el fenómeno y el hecho o, en cambio, es el valor y el acto, es decir,

(1) Rensi, caso reciente, aunque de ninguna consistencia especulativa, en la citada *Apología del ateísmo*, apoya toda su argumentación en una concepción materialista del ser («es solamente lo que puede ser visto, tocado, percibido», pág. 15; Dios no puede ser visto, tocado, percibido; luego Dios no existe y pensar de otro modo es caer en una «enajenación mental», pág. 35), sacada a su vez de una insostenible interpretación materialista de Kant.

la verdadera realidad? ¿Es la experiencia sensible toda la experiencia o no hay también una experiencia espiritual más profunda y más verdadera que, cuando no se identifica arbitrariamente con los fenómenos psíquicos, alcanza profundidades metafísicas que dan evidencia racional al problema de Dios y de su existencia? Y quien niega todo esto y le asigna a la filosofía como objeto propio el hecho físico y humano, ¿acaso no niega con esto mismo la autonomía de la filosofía y la reduce a la ciencia o a la historia, de las que viene a ser solamente el aspecto metodológico? Pero reducir la filosofía a la ciencia o a la història es negar la filosofía como filosofía. Y entonces se niega que la existencia de Dios sea un problema filosófico (racional), ¡porque se niega la existencia de la filosofía y, por consiguiente, de los problemas propiamente filosóficos! ¡Ésta es la conclusión del cientifismo (todo es ciencia) y del historicismo (todo es historia), dos doctrinas empiristas y positivistas (aunque de diverso modo), expresivas de una barbarie filosófica. En pocas palabras, el sistema que limita la realidad y la cognoscibilidad al hecho y al fenómeno es una «filosofía» que se detiene «más acá» de la filosofía propiamente dicha, es decir, en el preciso momento en que se detiene la ciencia y debería comenzar la filosofía.

Volvamos a la conclusión del agnóstico: «No niego ni afirmo; *ignoro* si Dios existe o no existe». «Ignora», porque así lo exige el sistema, que manda detenerse ante el fenómeno de experiencia. Por consiguiente, el agnóstico lo es porque *se detiene al llegar a un cierto punto*. Por otra parte, si dice que «ignora» a Dios, es ateo; es ateo de hecho quien ignora a Dios. Luego el agnóstico-ateo lo es porque se detiene al llegar a un cierto punto. El agnosticismo ateo es la renunciación a pensar con hondura, la detención en las causas penúltimas (ciencia) y la paralización de las alas del pensamiento que no se lanza a la causa última (metafísica). El agnosticismo puede que sea un exponente de timidez, pero comporta también un hondo temor (1); teoréticamente consiste en una

(1) Quien niega la existencia de Dios o dice que ignora si existe o no

falta de osadía de la razón, una carencia de verdadera vocación filosófica, una renuncia a la belleza del «riesgo» metafísico. Bacon lo atribuye a superficialidad (1); Pascal a no pensar con profundidad: «Athéisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement» (2). Además: «Les athées doivent dire des choses parfaitement claires» (3). Y es precisamente la claridad la que brilla en ellos por su ausencia: presentan como clara una conclusión que no es conclusión, como exhaustivo y definitivo un discurso que, en cambio, es infinito, y, casi temerosos de convencerse de la existencia de Dios, buscan siempre alguna dificultad para persuadirse de lo contrario (4). Pero, ¿tiene derecho la razón a detenerse a mitad del camino? Sólo a condición de esto: de violentarse a sí misma, haciéndose esclava de intereses no propiamente racionales o mixtificándose; en todo caso, con un acto

existe, se halla frecuentemente bajo la influencia decisiva de un motivo psicológico de orden práctico: se niega o se ignora a Dios para justificar la propia conducta. Los «espíritus fuertes» son frecuentemente de una debilidad extrema: «se hacen los bravucones con Dios», según una expresión de Pascal, por incapacidad de liberarse de una pasión vulgar. Con frecuencia, bajo la apariencia de crisis espirituales, de coherencia de vida y de pensamiento, o de honestidad intelectual, se esconde simplemente el apego a una pasión: con tal de no renunciar a ella, se pone la razón a su servicio, se la obliga a sutilizar, a encontrar pretextos y excusas hasta lograr justificarla. En tal caso, el ateísmo y el agnosticismo ateo («se quiere» ignorar a Dios, porque resulta cómodo) nacen de una profunda inmoralidad. Y no se diga que ha habido ateos honestísimos que han sido modelos de virtudes morales. Hasta hace algunos años se dió, en efecto, un tipo de ateísmo o de laicismo integral, que estuvo incluso de moda. Pero precisamente la honestidad de estos «hombres de bien», de costumbres impecables, era de una inmoralidad diabólica: virtuosos por el orgullo de serlo, identificaban los valores con su misma persona, y hacían de este negocio una «posición» que había de respetar incluso hasta el sacrificio de sí mismos... para sí mismos.

(1) Bacon, F., *De dignit. et aug. scient.*, l. I, cap. I, § 5: «Certissimum est. atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse in atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere».

(2) *Pensée*, Sect. III, 225, ed. Brunschvig.

(3) *Id.*, Sect. III, 221.

(4) Como dice Piat (en *Revue pratique d'apologétique*, 15 de enero de 1907, pág. 451), si en buscar a Dios se hubiera empleado un décimo de energía que se ha empleado para envolverlo en nubes, la humanidad ya habría poseído la más amplia, la más precisa y la más sólida de las teodiceas.

irracional (1). Y no se diga que, a pesar de cuanto hemos objetado, sigue siendo válida la «crítica» previa sobre la capacidad de la razón en orden a la fundamentación de una teodicea o de resolver el problema teológico. Ante tal observación, respondemos que, para elevarse a un punto de vista metafísico (filosófico), no es enteramente necesario justificar ante todo si se tiene el derecho a sobrepasar la experiencia, sino demostrar (y la demostración es interior a nuestra actividad espiritual) que precisamente esta experiencia, a la que se nos quiere constreñir y limitar, se hallaría privada de su consistencia si no se viera dentro de la verdad primal y absoluta (de la que se tiene experiencia interior), que funda y orienta al pensamiento y que hace posible a la misma experiencia. No hablamos aquí de una interioridad puramente psicológica, sino constituída por elementos objetivos y metafísicos. Ahora bien, tal argumento es irrefutable, siendo ineficaces los asaltos de cualquier agnosticismo o criticismo, precisamente porque lleva la crítica al límite de su desarrollo.

Cuanto hemos dicho en este parágrafo sirve para refutar cualquier forma de ateísmo dogmático y de agnosticismo. Nos queda por atender las dos posiciones restantes: el deísmo y el panteísmo, ya que podría decirse que demostrar la necesidad de plantear el problema de Dios y admitir racionalmente su existencia, no demuestra que tal existencia deba ser la de un Dios trascendente y personal. Aunque ya hemos refutado en otro lugar estas doctrinas y demostrado su contradictoriedad, añadamos todavía, como conclusión de nuestro capítulo, alguna otra consideración.

Las doctrinas que conciben a Dios como un ente impersonal cometen simplemente la incorrección de dar el nombre de Dios a lo que no es Dios, es decir, a lo que es «fuerza», «causa», «ley natural» o «naturaleza»: en estos casos, Dios es una palabra sin contenido (una palabra vacía) o un término que expresa un conte-

(1) Voltaire (*ob. cit.*, pág. 43), no sospechoso por cierto de excesiva piedad religiosa, escribe: «Les athées sont pour la plupart des savants... qui raisonnent mal». Y los «ambiciosos», los «voluptueux», añade ingeniosamente, «n'ont guère le temps de raisonner...».

nido diverso del propio de la palabra «Dios». Ni más ni menos que algo equivalente a la negación de Dios, por lo que el deísmo y el panteísmo son dos formas de ateísmo: constituyen un teísmo verbal (uso de la palabra Dios) y un ateísmo substancial (dan el nombre de Dios a lo que no es Dios). Incluso en este caso, el ateo es el *insipiens*, el que no sabe lo que dice. En pocas palabras: o negamos a Dios y tenemos la franqueza de decirlo abiertamente y de arrojarnos en brazos de esta posición racionalmente absurda; o, si no queremos caer en ella, hablemos auténticamente de Dios y no de aquello (Naturaleza, Ley, Devenir, Ideas, Voluntad ciega, Inconsciente, etc.) que sólo verbalmente y no substancialmente es Dios. Un Dios impersonal no es Dios, «sino sólo una palabra mal empleada, un no-concepto, una *contradictio in adjecto*» (como dice Schopenhauer). Si se reconoce la necesidad racional del teísmo, se ha de reconocer también que éste no sólo exige que Dios exista, sino que además sea el Ser inteligente y volente, es decir, la Persona, con quien los seres creados se hallan en relación de analogía y no de univocidad. Esto es lo que indica el término Dios: cualquier otro uso es espurio, y el teísmo se hace con él puramente verbal.

E incluso ridículo.

En efecto, quien hable de Dios ha de tener en cuenta que Dios es ante todo una verdad religiosa y que, como tal, responde a las exigencias religiosas del espíritu humano. Es verdad que también es una verdad racional, pero lo es en el sentido de que su existencia no contradice a la razón y se halla racionalmente fundada, pero siempre como existencia de Dios en el significado religioso del término y no en el de un puro ente de razón, que responda a exigencias científicas o puramente filosóficas. Decir que Dios es verdad racional no debe significar depauperación de la Idea de Dios hasta el punto de hacer de ella una pura noción conceptual que exprese la exigencia de la unidad o la del absoluto, de la ley de la naturaleza o de la causa física, lo que comportaría quitarle a la palabra «Dios» su verdadero contenido. En cambio, decir que Dios es verdad racional debe significar que la existencia de

Dios como Ser absoluto trascendente, como el Ser personal que la conciencia religiosa atiende y adora, es una verdad racional. En otros términos, la razón debe dar un fundamento racional al Dios de la religión, y no demostrar la existencia de un ente, que sólo satisfaga las puras exigencias intelectuales de la misma razón con la pretensión de reducir a ellas (lo que a fin de cuentas es negarlas) las exigencias religiosas, tal vez diciendo que, con tal reducción, estas últimas, del estado ingenuo o de imaginación, son elevadas al crítico de la racionalidad. Visto así el problema (y así debe ser visto), quien dice que Dios es el Devenir, la Naturaleza, el Impulso moral o el Inconsciente, etc., no habla de Dios, del Dios al que los hombres rezan, adoran y aman. El problema de Dios es precisamente éste: dar un fundamento racional al Dios de la fe religiosa, no a un concepto filosófico, que no es Dios, y al que después se da el nombre de Dios con un mero uso verbal del término. Ahora bien, cuando leo en Hegel que Dios es la Idea que se dialectiza, o en Comte que Dios es la Humanidad, o en Hartmann el Inconsciente, etc., yo digo que son sistemas ateos. Y si doy a lo que ellos llaman Dios el verdadero sentido de esta palabra, entonces se pone de manifiesto la ridiculez que comporta el que yo pueda adorar, rogar, invocar y amar la Idea que se dialectiza, la Humanidad, el Progreso, el Inconsciente o la Historia, etc. Sería ridículo darles culto, porque se les atribuiría a estos conceptos un papel que no les pertenece; se haría de ellos una caricatura, y al mismo tiempo se rechazaría la religión para aceptar la idolatría. ¿Acaso no fué ridículo Comte con su «religión de la Humanidad»? ¿Acaso no lo es hoy mismo quien se ha hecho sacerdote de la «religión de la libertad»? ¿No lo fué también aquel adorador de la Diosa-Razón, en tiempos de la Revolución del 89, que declaró ser «l'ennemi personnel de Jésus-Christ»? ¿Y no es ridículo hoy día quien dice que «la verdad es el Partido» y que basta liberar al hombre de las necesidades económicas, a través de la actuación de la sociedad comunista, para que se extinga de su corazón la necesidad de Dios? Estas formas pseudoteísticas (de «dioses falsos y embusteros»), bajo docta apa-

riencia, se hallan quizá entre las más groseras e ingenuas de ateísmo, no teniendo del ateísmo propiamente dicho el sentimiento de angustia, de desesperación y de sufrimiento que merece piedad y comprensión (1).

En conclusión, para nosotros es ateo no solamente quien niega a Dios abiertamente, sino quien concibe a Dios de modo diverso al verdaderamente teísta, es decir, como ente impersonal, naturaleza, ley, etc.: es ateo tanto el deísta como el panteísta. Y esto nos lleva a una última consideración: cuando se habla de Dios y de su existencia, es preciso no olvidar que se habla no de lo que el filósofo llama Unidad, Absoluto, Causa y, tal vez, Ser, sino de algo más, es decir, del Dios que es Ser Absoluto, etc., pero como lo es el Dios de la fe, al que se ha de adorar y rezar. Por esto, el problema de la existencia de Dios no sólo interesa a la razón especulativa, sino a la totalidad de la vida espiritual: pone en movimiento al hombre en toda su plenitud e integralidad. Problema racional, desde luego, pero de la razón viviente que sabe pulsar todo el dinamismo del espíritu. Entendida así la razón, Dios le es interior como principio operante y trascendente; por tanto, cometido de la razón es el adquirir conciencia de tal presencia. La razón no sólo es filosófica, sino también religiosa o, mejor dicho, no es razón nocional y abstracta, sino integral y concreta, que se persuade de la realidad de Dios y encuentra en tal evidencia interior el fundamento racional del Dios de la fe. Filosofía y religión, distintas y no separadas, conducen a la misma Verdad viviente, que es a la vez verdad de razón y verdad de fe (2).

(1) En el mundo intelectual moderno y contemporáneo se encuentra frecuentemente esta forma de ateísmo, que no es un ateísmo declarado, sino un vago e indefinido deísmo o panteísmo. Son los frutos de haber *separado* a la filosofía de la religión. La filosofía, sin norte ni guía, ha identificado a Dios con el principio del sistema, con un dato conceptual que no responde a las exigencias religiosas del hombre y del mismo pensamiento filosófico.

(2) Sólo así se evita el peligro de que alguien dé el nombre de Dios a algo que no es Dios, y de que otros, aun conociendo perfectamente las pruebas racionales de la existencia y aun comprendiendo su estructura

BIBLIOGRAFÍA

BAYLE, P., *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1860*, Rotterdam, 1721, vol. 4; VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, París, Flammarion, páginas 35-45; STEPHEN, L., *An Agnostic's Apology*, Londres, 1876; HUXLEY, *Essays*, Londres, 1898; LE DANTEC, F., *L'Athéisme*, París, 1908; MANTHNER, F., *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Estocolmo y Berlín, 1922-23, 4 vols.; RICHARD, G., *L'athéisme dogmatique*, París, 1923; FLINT, R., *Antitheistic Theories*, Edimburgo, 1917, 9.ª ed.; DROCMANN, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, 1922; RENSI, G., *Apologia dell'ateismo*, Roma, Formiggini, 1925; CARABELLESE, P., *Il problema teologico come filosofia*, Roma, Bardi, 1931; HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, trad. esp.; SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, París, 1943; DE LUBAC, H., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, trad. ital., Brescia, Morcelliana, 1949; SCIACCA, M. F., *Filosofia e Metafisica*, Brescia, Morcelliana, 1950 (sobre todo el capítulo sobre *l'esistenza di Dio)*, y del mismo autor: *Dios y la religión en la filosofía actual*, trad. esp., Miracle; DUMÉRY, H., *De l'athéisme contemporain, Nouvelle Revue théologique*, n. 4, 1949, págs. 367-374; *Atheism*, artículo de varios autores, en HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I; término *Athéisme*, en el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, al cuidado de LALANDE, A., París, Alcan, 1938, 4.ª edic., vol. I (ya ha salido la 5.ª edic.); también FRANCK lo atiende en el *Dictionnaire des sciences philosophiques*, París, 1875; palabra *Ateismo*, en la *Enciclopedia italiana*, vol. II; artículos *Agnosticisme, Athéisme, Panthéisme* en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, París, Beauchesne, 1925, vol. I y vol. III.

lógica, se nieguen a creer en Dios y se llamen ateos. ¿Insuficiencia de voluntad? Puede ser, pero también puede ocurrir que la voluntad se niegue a adherirse, a creer y a rezar a un Dios que sólo satisface una exigencia intelectual de la razón y no su radical y primaria exigencia religiosa, es decir, a todo el hombre en su integridad.

Capítulo XIV

ESPÍRITU Y ESPIRITUALISMO

El término *espíritu* corresponde a los términos griegos πνεῦμα y νοῦς, y a los latinos *spiritus* y *mens*. Etimológicamente significa «soplo», «hálito» (en este sentido son usadas por Bacon y Descartes las expresiones «espíritu vital» y «espíritu animal») y, por consiguiente, representa una derivación análoga a la de alma. Usado como sinónimo de alma, significa principio vital en general; pero frecuentemente se identifica con el alma racional (por ej., en la escolástica, en Descartes, en la *Monad.* — 82, 83 — de Leibnitz) o también con el pensamiento, oponiéndose entonces a lo sensible. En un sentido derivado se habla del «espíritu» de una doctrina, de un libro, etc., para indicar la idea central o el principio animador, que frecuentemente se opone a la «letra».

En Platón y en Aristóteles, el espíritu comienza a adquirir el sentido de esencia inmaterial, inextensa, incorruptible e inmortal, aunque se encuentren incertidumbres y obscuridades incluso en el mismo Aristóteles, cuyo πνεῦμα todavía es concebido materialísticamente (ocupando un lugar intermedio entre el cuerpo, σῶμα y el alma, ψυχή). Mas para los estoicos, el πνεῦμα es materia sutil; en el hombre es una chispa del πνεῦμα divino o razón creadora (λόγος σπερματικός : Stobeo, *Ecl.*, I, 374), que es principio activo, el universo viviente; sin embargo, Séneca (*Epís.*, 65, 22) opone espíritu a carne, y Marco Aurelio identifica el pneuma o hálito espiritual con el alma incorpórea *(Ref.* II, 2). Neopitagóricos y neoplatónicos distinguen netamente (lo que ayuda a precisar el

concepto de espíritu) entre cuerpo, alma (ψυχή) y espíritu (νοῦς), que Plotino define como la unidad que encierra la multiplicidad *(Enn.*, V, 9, 6). De este modo el espíritu viene a indicar el principio creador.

Aparte del significado teológico que tiene en el Nuevo Testamento (sobre todo en San Pablo), la filosofía cristiana hereda (y enriquece su significado) el concepto de πνεῦμα como alma vivificadora e inmaterial, distinta de la ψυχή (Ireneo, *Hef.*, V, 12, 2). Orígenes, que también distingue entre ψυχή y πνεῦμα, hace de este último el principio del juicio sobre el bien y el mal, sobre lo verdadero y lo falso *(De princ.*, III, 1-5); y San Agustín, que distingue entre *ratio* e *intelligentia* (inherentes en la *mens),* identifica el *spiritus* con la facultad de formar, combinar y disociar las *similitudines corporales (De Gen. ad litt.*, XIX, cap. 23, n. 49), fruto de la actividad del alma. En cambio, cuando lo usa en el significado bíblico *(De anima et eius origine,* II, cap. 2, n. 2) no lo distingue de la *mens.* A la filosofía cristiana se deben la precisación y el ahondamiento de la distinción entre el espíritu y el cuerpo y el nuevo y más complejo significado del concepto de espíritu.

En la filosofía moderna, por una parte, Descartes considera a la substancia espiritual *(res cogitans)* como opuesta a la *res extensa (Principis,* I), y Espinosa ve en ella uno de los atributos de la Substancia divina, constitutivo de su esencia, ya que *Dios es res cogitans y res extensa (Ethica,* 2.ª parte, *De mente,* propos. I-II); y, por otra, el empirismo identifica el espíritu con el conjunto de las representaciones y, por consiguiente, niega que sea substancia (Hume, *Treatise of Human nature,* 4.ª parte, secs. 5.ª y 6.ª). Sobre la base del concepto kantiano del Yo trascendental, cuyos modos de funcionamiento son las formas *a priori,* el idealismo trascendental le da al concepto de espíritu un alcance gnoseológico-metafísico, oponiéndolo a la materia (antítesis entre unidad del pensamiento y multiplicidad empírica) y a la naturaleza (antítesis entre el Yo creador y las cosas creadas, entre el Yo, que es libertad, y la necesidad). El espíritu entendido como Egoidad (Fichte) y como pensamiento absoluto (Hegel), principio activo

impersonal, es creador de la realidad total. Sólo él es inmortal, no los «yo» empíricos. Con Gentile, el Pensamiento puro de Hegel se hace Pensamiento en acto, dialéctica de pensante y pensado. Así viene a destruirse el concepto de substancia espiritual y el espíritu se adecúa a la naturaleza. El término *sprit* tiene en Pascal un significado especial: viene a indicar la multiplicidad de perspectivas de conocimiento (pluralismo gnoseológico) o de aptitudes especiales: *esprit de géométrie*, *esprit de finesse*, etc. (*Pensées*, ed. Brunschvicg, 1-4).

Bajo el nombre de *Espiritualismo* se pueden reunir doctrinas metafísicas, morales, psicológicas, etc., incluso opuestas, algunas de las cuales, en el fondo, niegan el espíritu como tal espíritu. En este capítulo nos limitaremos a examinar las principales acepciones y a dar una orientación teorética.

Hay una forma espontánea de espiritualismo en el hombre. Es en cierto modo instintiva: el espíritu está por encima de la naturaleza, lo espiritual es superior a lo material. Sobre esta experiencia común, muy indicativa por cierto, puede replegarse la reflexión, ante la que se presenta como problema primordial el de la relación entre espíritu y naturaleza. Según se resuelva tal problema (metafísicamente, se entiende), es decir, según la relación que se establezca (de identidad, de oposición, etc.) se llegará a conclusiones espiritualísticas y materialísticas, naturalísticas, etc., diversas o distintas según el modo como se conciban el espíritu, la naturaleza y la materia.

Hay un espiritualismo que puede llamarse absoluto: todo es espíritu (monismo opuesto al materialístico que dice «todo es materia»). En este sentido, el idealismo trascendental se ha definido como espiritualismo absoluto: la naturaleza es un momento dialéctico del Espíritu que siempre se resuelve en Él; la llamada materia es un puro «fenómeno» o un grado inferior que queda superado por el mismo movimiento del Espíritu (esta doctrina es común a todas las formas de panteísmo acósmico, que resuelven y anulan el mundo en Dios). Si bien se considera, este espi-

ritualismo radical es, en el fondo, un naturalismo absoluto y también un animismo, aunque filosóficamente goce de una mayor madurez que el antiguo o renacentista (el de Telesio, por ej.). En efecto, la «espiritualización» de la materia y de la naturaleza, dada la adecuación perfecta entre naturaleza y espíritu (inevitable en toda concepción inmanentista), se resuelve en la «naturalización» del Espíritu. Puede parecer paradójico, pero el monismo espiritualístico del idealismo moderno es, en el fondo, un monismo materialístico; tanto es así que Marx derivó el suyo de Hegel. El espiritualismo absoluto, en este sentido, parte no precisamente del Espíritu, sino de la Naturaleza concebida inicialmente como pensamiento inconsciente que interiormente la mueve. En la antigüedad griega, el estoicismo, por ejemplo, presupone este monismo originario y final (que es materialístico), expresado poéticamente por Virgilio en el célebre verso «Mens agitat molem». En el idealismo moderno se encuentra su forma más coherente y significativa en Schelling: la Naturaleza es la preparación de la conciencia; inconscientemente trabaja para producirla; por lo tanto, el yo no es más que un producto de la Naturaleza, en el que el pensamiento inconsciente, en el que ella consiste, se hace consciente: la Conciencia no es más que la misma Naturaleza al máximo de su autopotenciamiento, y la Naturaleza no es otra cosa que la Conciencia despotenciada, la prehistoria del Espíritu; la Naturaleza es Espíritu visible, el Espíritu es Naturaleza invisible *(Adición 1803 a las ideas sobre la filos. de la Naturaleza,* 1797). «El cometido de toda conciencia es construir el nacimiento de un producto determinado» *Introducción al bosquejo de un sistema de la filos. de la naturaleza,* 1799, § 6). Desde el punto de vista de la Razón absoluta («la indiferencia total de lo Subjetivo y de lo Objetivo»), todo es uno e indivisible. Más allá de la Razón «simplemente una e igual a sí misma», «no existe nada»; y a la nada se reduce todo ser que se considere fuerza de la Identidad absoluta, que «forma una sola cosa con la Razón». En realidad no hay «ninguna antítesis entre el Sujeto y el Objeto», sino sólo «diferencia cuantitativa»; «la Identidad absoluta no es la causa del

Universo, sino que es el mismo Universo» (coeterno a ella), y «en cuanto a su esencia», «en todas las partes del Universo es la misma» *(Exposic. de mi sistema filosófico,* 1801, 1-33). El movimiento de la razón (de la filosofía) consiste en «indiferenciar», en proceder de lo diferenciado a lo idéntico, es decir, en reabsorber el mundo en el Absoluto, que indiferentemente es el Espíritu o la Naturaleza. De este modo, como decíamos anteriormente, el espiritualismo absoluto, en el idealismo de Schelling (pero también en el lógico de Hegel y en el «actual» de Gentile), es absoluto naturalismo o monismo naturalístico, del que el espíritu y la materia son dos formas que equilibran la expansión de la naturaleza; lo que equivale a decir que la Naturaleza indiferenciada «aparece» como materia y como espíritu (véase también *Sistema del Idealismo trascendental,* 1800, sec. III, c. II, C. II). Una forma diversa de espiritualismo absoluto es el «inmaterialismo» de Berkeley: realmente sólo existen espíritus; la materia no tiene más existencia que la de «ser percibida» *(Diál. entre Hilas y Filonús,* 1713, D. I).

El espiritualismo, a excepción de la forma monística, siempre importa una concepción dualística: espíritu y cuerpo (espiritualismo psicológico); vida espiritual y naturaleza animal (moral y sociológico, según que se considere al individuo o a la sociedad); substancia espiritual y substancia material o extensa (espiritualismo ontológico) o mecanismo y vida; espíritu y carne (espiritualismo religioso en el sentido cristiano). Sin embargo, no es suficiente la dualidad para que la doctrina se defina como espiritualista; además, es necesario admitir: *a*) la independencia del espíritu con respecto al cuerpo o a la naturaleza; *b*) su inderivabilidad de la materia; *c*) su supremacía sobre el cuerpo. Naturalmente, del modo de entender la dualidad (como oposición, heterogeneidad, etc.) depende el modo de entender las relaciones entre el espíritu y el cuerpo, entre el espíritu y la naturaleza. Aquí es donde reside el punto de disensión de las teorías espiritualistas: *a*) ¿se da un dualismo radical entre espíritu o alma y cuerpo o materia? En tal caso se compromete la unidad del compuesto humano: la oposición ontológica entre espíritu y cuerpo conduce

inevitablemente a darle al uno atributos opuestos a los del otro, a hacer de ellos dos enemigos en conflicto perenne; *b*) ¿se da en cambio una dualidad entendida de modo que no comprometa la unidad substancial en que consiste cada hombre singular? Esta doctrina puede presentar el peligro (como en Aristóteles) de hacer dudosa la distinción ontológica entre espíritu y cuerpo (y, por consiguiente, la inmortalidad personal del alma), pero tiene la ventaja de no oponerlos entre sí, de no hacer inexplicable su relación y de no llegar al extremo de negarle a la materia su positividad, es decir, de hacer de ella el «no-ser o lo absolutamente informe». La tesis primera se puede considerar, en sentido amplio, como «platónica»; la segunda, como «aristotélica», con tal de que se tenga presente que se puede ser espiritualista platónico, aun sin aceptar el rígido dualismo ontológico de Platón (éste es el caso de San Agustín), como también se puede ser espiritualista aristotélico, aun sin incurrir en los peligros del naturalismo (por ejemplo, Santo Tomás). Con esto queda indicada la forma de espiritualismo que, ahondada críticamente, resulta ser la única verdadera y auténtica: precisamente el espiritualismo ontológico (que además es también psicológico, moral, sociológico, pedagógico, estético y también religioso), el espiritualismo propio de la tradición cristiana, agustiniana y, a la vez, tomista, que, hallándose fundamentado racionalmente, se encuentra en armonía con la verdad revelada, ya que se basa en una metafísica (rigurosamente racional, pero no «racionalística») teísta y creacionista.

Habida cuenta de cuanto hemos dicho, quizá, en rigor de verdad, no se pueda hablar de espiritualismo auténtico y verdadero con anterioridad al Cristianismo, que, a través de la Revelación, dió a conocer los conceptos de creación y de espíritu, entendido como substancia personal, creada por Dios. En la filosofía griega, el espíritu o es concebido todavía materialísticamente o como una entendidad impersonal (alma), entendida como un elemento eterno e inmanente de la naturaleza física y humana (o que entra en contacto con ella). «Psiquismo» es, por consiguiente, el término adecuado en este caso y no «Espiritualismo»: la ψυχή es el prin-

cipio (cósmico) de la vida y, como tal, es eterno; se encuentra en la naturaleza («Alma del Mundo») y se manifiesta en diversos grados (como alma o vida vegetativa en las plantas, sensitiva en los animales, racional en los hombres), de los que el superior incluye al inferior o a los inferiores. En este sentido, el primero en considerar explícitamente al Intelecto (νοῦς) como principio metafísico de todas las cosas es Anaxágoras; pero, precisamente, el νοῦς de Anaxágoras es «fuerza» física, «la más ligera (λεπτότατον y más pura (καθαρώτατος) de todas las fuerzas, de las que es el alma» (ψυχή), el conocimiento y el orden (pág. 12, Diels); en pocas palabras, el νοῦς es «el principio del movimiento», que agita a la materia inerte provocando «la separación de todas las cosas» (íd., pág. 13). Por consiguiente, el νοῦς es principio «animado» y no espiritual, que resuelve un problema de orden «físico»; todavía no es espíritu o conciencia, ya que la «inteligencia» no es su cualidad primaria y menos aún su esencia. De esto se percataron Platón *(Fed.*, 976-85) y Aristóteles, que, como Platón, puso de relieve que Anaxágoras se servía del νοῦς solamente «como de un mecanismo en el proceso constitutivo del mundo» *(Met.*, I, 985 a).

A través de Sócrates, el espiritualismo fué formulado, por vez primera y de manera explícita y neta, por Platón con el dualismo de los dos mundos, el sensible o de las cosas y el inteligible o de las Ideas. Dualismo: *a*) metafísico, entre el Ser (ideas) y el devenir (cosas); *b*) cosmológico, entre el Demiurgo, «fabricador» del mundo, y la materia eterna; *c*) psicológico, entre el alma intelectiva y el cuerpo; *d*) ético, entre el fin del alma (la contemplación de las Ideas) y el del cuerpo (apegamiento a las cosas sensibles). El dualismo platónico, influído también por creencias religiosas (órfico-pitagóricas), no sólo compromete, hasta casi hacerlas inexplicables, las relaciones entre el alma y el cuerpo (y, por consiguiente, la unidad del compuesto humano), sino que además no supera totalmente el psiquismo y el cosmologismo. En efecto, también para Platón hay un «Alma del Mundo» (engendrada por el Demiurgo y, por esto mismo, no perteneciente al mundo inteligible,

Timeo, 35 *a* y 37 *a*), que recibe un doble movimiento sin ser ella directamente la causa del mismo movimiento (como antes en el *Fedro*, 245 *c*). El alma propia del hombre, inmortal en cuanto «semejante» o «afín» a las Ideas (*Fed.*, 79-c-e), es concebida como un «demonio» o una entidad en sí, que cae en un cuerpo, sin formar con él una unidad, con lo que la inmortalidad personal del alma se ve comprometida (véase sobre todo el *Fedón* y la *República*, I, X). El espiritualismo platónico es conducido a estas consecuencias por la concepción de la materia (χώρα), entendida como pura negatividad y como principio del mal y de la corrupción. Con estos antecedentes, la actividad espiritual se halla totalmente empeñada en escapar de la «cárcel» (σῆμα) del cuerpo (σῶμα) para elevarse a la Belleza en sí (*Banquete*), al Bien en sí (*República*), al Ser en sí (*Sofista*); en suma: al mundo de las Ideas o de las puras Verdades (*Fedón*). Eros sólo se apaga cuando el alma se eleva a la «única ciencia» de lo Bello en sí, lejanísima de las verdades mortales (*Banquete*, 210 c, 211 c; y *República*, l. X, etc.). La verdadera filosofía «propiamente no es más que purificación de toda pasión. Y la templanza, la justicia, la fortaleza y la misma ciencia no son más que purificación» (*Fed.*, 69 c). De este modo, el espiritualismo metafísico se presenta coherentemente como espiritualismo gnoseológico, estético, moral y político (el Estado viene entendido como sociedad ético-religiosa, con fines suprahistóricos y supersociales). Pero su dificultad principal está en haber desvalorizado el mundo sensible sin lograr explicarlo y en haber casi nulificado su realidad (significativo es el «mito de la caverna» en el l. VII de la *Repúb.*), así como también en no haber resuelto el problema antropológico, dado que el hombre es unidad de alma y cuerpo, distintos pero no separados. El problema teológico también se halla comprometido: el Demiurgo (Dios) es desde luego Inteligencia, pero metafísicamente limitada por la preexistencia de las Ideas y de la materia; además, sólo es inteligencia «ordenadora» de la materia sobre el modelo de las Ideas. Platón lo llama «óptimo», «padre», «sabio artífice», «providencia», etc. (*Timeo*, 34 b, 42 e, 46 b, 28 c, 29 a, 48 d, etc.),

pero nunca deja de ser un Dios puramente cosmológico. Por otra parte, el verdadero objeto de la teología platónica no es el Demiurgo sino el Mundo Inteligible de las Ideas, es decir, lo Divino impersonal, hacia el que, en efecto, tienden todas las cosas (*Fedón*, 75 b) y no sólo el hombre. Pero, aparte de éstas y de otras dificultades, Platón es el padre del espiritualismo, ya que ha sido el primero que ha precisado sus caracteres y su compleja problemática; sobre todo, y a pesar del psiquismo denunciado, ha descubierto, de una vez para siempre, que el espíritu es esencialmente actividad intelectiva, cuyo objeto es la Verdad trascendente o Idea. Por esto, Platón es también el fundador del verdadero «humanismo» en el sentido más fuerte del término: el hombre ha sido hecho para los valores intelectivos y, no sólo la Verdad, sino también el Bien y la Belleza son valores teoréticos, cuya posesión es el fin de la vida de todo hombre y, por consiguiente, el fin de la educación, que, por esto mismo, no puede ser más que «humanística», es decir, espiritualística.

Aristóteles trata de eliminar las dificultades del dualismo platónico, pero la acentuación naturalística de su filosofía va en perjuicio de la esencia espiritualística que le dió su maestro. Sin embargo, el espiritualismo, con el Estagirita, mejora en dos puntos: *a*) el alma no está separada del cuerpo, sino que se halla unida a él (concepto del «singular»); *b*) Dios es Intelecto, y el Intelecto es «vida eterna», por lo que Dios «es un ser viviente, eterno, perfecto, de modo que le pertenecen la vida y el tiempo continuo, eterno» (*Mét.*, 1.072 b, 26). Sin embargo, Aristóteles: *a*) sigue siendo obscuro e indeciso en torno a la inmortalidad del alma (parece admitir que el alma racional es una forma inmanente al mundo, y que se diferencia en cada uno de los individuos humanos); *b*) y no supera la concepción cosmológica del Dios, Motor inmóvil del mundo físico (*Mét.*, 1.072, 3; 1.072 b, 14). Sin embargo, en Aristóteles, el teísmo (necesario al espiritualismo) se halla especulativamente mejor fundado que en Platón. Bajo este y otros aspectos, el Estagirita representa la culminación del pensamiento precristiano. Plotino, en efecto, influído también por

Aristóteles y por los Estoicos, renueva las dificultades del espiritualismo platónico, sin resolverlas; es más, acentúa el alejamiento entre el Uno y el mundo sensible, como también la negatividad de la materia, y compromete la trascendencia de Dios con el principio (panteístico y acosmístico) de la emanación.

Sólo el espiritualismo cristiano logra resolver las dificultades internas al pensamiento platónico-aristotélico. La llave de tal solución es el principio de la creación: nada ha existido antes o coetáneamente a Dios; el mundo es creación de Dios, como también el espíritu de cada hombre singular. Dios creador es Inteligencia personal, Espíritu que también es Voluntad y, por esto mismo, Amor, al mismo tiempo que es Verdad *(Ego sum veritas)*. El principio teológico ya no es entendido cosmológicamente como en la filosofía griega, por lo que el espiritualismo queda fundamentado de un modo muy distinto. Por otra parte, el principio creacionístico le da al cuerpo (y a la materia, ya que ésta es reconocida como creada por Dios con su orden propio) su positividad y hace de él un bien, aunque inferior al espíritu. De este modo, también la unidad del compuesto humano resulta mejor fundamentada. El espiritualismo encuentra así toda su verdad vivificadora, utilizando cuanto de verdadero habían descubierto los griegos, y que por cierto es recuperado y verificado.

Padre del espiritualismo cristiano es San Agustín. A la razón, que le pregunta: «¿Qué quieres conocer?», Agustín responde: «Dios y el alma», nada más *(Soliloquia,* l. I, cap. 2); consiguientemente, sólo se ocupa del problema del mundo en cuanto referido al hombre, en el que encuentra su significado. De aquí el esencial carácter «espiritualístico» (y, por esto, «humanístico» y «cristiano», porque sólo el humanismo cristiano es el auténtico y completo) de su pensamiento, que se aleja por completo del cosmologismo. Para Agustín, el alma no es esencialmente *voluntad;* es ante todo *intellectus* («intellectum valde ama»); y Dios es la Verdad y la fuente iluminante de la *mens* humana. El hombre es alma y cuerpo; alma en un cuerpo al que le da vida: no se puede entender y, por esto, definir al hombre sin tener en cuenta

ambos principios. El hombre, además, no está constituído por dos substancias separadas; «el hombre es substancia, compuesta *(constans)* de alma y de cuerpo», y es hombre tanto *in mente* como *in carne*. Sin embargo, ni la esencia del cuerpo se trueca en la del alma, ni la esencia del alma en la del cuerpo: forman un solo hombre sin ser la misma cosa. Como es evidente, en esta ocasión, Agustín, sobre la base del principio de creación, se aleja de la posición platónica de las dos substancias y rechaza la doctrina de la materia considerada como fuente de todos los males y del cuerpo entendido como un mal, aun admitiendo que el cuerpo, si no es dominado por el alma, de la que es instrumento, puede ser un impedimento para la realización del bien. Sin embargo, el estado perfecto del hombre no está en la separación del alma con relación al cuerpo, sino en su unión y colaboración para el bien del espíritu y, después de la ruptura causada por la muerte, en su reunión con la resurrección de la carne *(De quantitate animae*, cap. 12, n. 22; *De Trinitate*, l. XV, cap. n. 11; *De anima et eius origine*, l. IV, cap. 2, n. 3; *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 3, n. 5; *Sermo* 154, cap. 10, n. 15). He aquí, pues, otra característica fundamental del espiritualismo cristiano respecto al griego: este ultimo es doctrina de la desencarnación del espíritu; el otro, de la encarnación, en sentido filosófico (del alma en el cuerpo, al que está unida) y teológico (encarnación de Dios en Cristo).

No me parece que Santo Tomás esté en desarcuerdo o disienta de San Agustín: el mundo depende de Dios, del que recibe la existencia (sólo Dios existe por sí mismo: *Sum. Theol.*, 1.ª, l. 3, a. 3-4; q. 44, a. 1); el compuesto humano es «unidad substancial» de alma y cuerpo. Al alma le es esencial el intelecto, principio de toda la vida psíquica; pero, como la función intelectiva es «superorgánica» (tiene como objeto las formas inteligibles), de ello se sigue que puede ser actuada de manera autónoma, es decir, incluso cuando el alma se halla separada del cuerpo. Por lo tanto, el alma es superior al cuerpo y puede subsistir separada de él, aunque aspire a reconstruir su unión con el cuerpo, que, como enseña la

fe, acontecerá con la resurección de la carne *(Sum. Theol.*, 1.ª, q. 75-78; *De ente et essentia*, cap. 6, etc.).

Las formas posteriores de espiritualismo son una desviación o un ahondamiento de esta posición fundamental greco-cristiana. En el Renacimiento, el espiritualismo retorna bajo la forma de psiquismo; con Descartes, influído también por doctrinas científicas, bajo la platónica del dualismo radical de alma *(res cogitans)* y materia *(res extensa)*, es decir, como dualismo de las dos «substancias», que tienen atributos opuestos (pensamiento y libertad, por un lado; y extensión y mecanismo, por el otro). Así se perfila el dualismo de «naturaleza» y «espíritu», de «mecanismo» y «vida», en que se debate todo el pensamiento moderno hasta Kant. En este sentido, a excepción de las conciencias humanas y de Dios, la concepción cartesiana de la naturaleza es materialística y prepara, aunque difiera ciertamente del de Epicuro y Gassendi, el materialismo típico del Iluminismo. Por otra parte, Descartes, con el dualismo de las dos substancias *(Principios de la filosofía*, l. I, 53), vuelve a abrir el problema de la relación entre el alma y el cuerpo y provoca, por un lado, la solución monística de Espinosa y, por otro, la ocasionalística de Malebranche y la ambigua de Leibnitz, cuyo monadismo, pretendidamente espiritualístico, puede interpretarse también en sentido naturalístico. Sin embargo, es preciso añadir en seguida que, para Leibnitz, la materia ya no es una substancia (como para Espinosa) y el mundo no es un conjunto de fenómenos mecánicos y geométricos. El cuerpo del hombre se halla compuesto por una infinidad de mónadas, dominadas por la mónada-alma *(Principios de la naturaleza y de la gracia*, 3-4). Sin embargo, por fuerza se ha de reconocer que el racionalismo moderno tiene el mérito, no obstante sus errores, de haber dado una dimensión profunda al espíritu al entenderlo como conciencia *(cogito)*, que no es un dato, sino principio de conocimiento y de unificación consciente, conciencia de sí, autoconciencia. Pero el mismo racionalismo, por una parte, abre el camino a la identificación de lo «intelectual» y de lo «espiritual» y, por otra, a la concepción del espíritu como pura actividad (y no

como substancia), consistente, en esencia, en los ligámenes o relaciones intelectuales con que unifica la experiencia. Esto compromete la inmortalidad personal del alma y abre el camino al idealismo trascendental, para el que no es inmortal el yo singular, sino sólo el Pensamiento eterno o el Yo absoluto. Kant ya limita el conocimiento del alma solamente a sus funciones (a la «trascendentalidad») y niega toda demostración racional de su inmortalidad *(Crít. de la raz. pura,* II p.; *Dialéctica trascendental,* l. I, cap. I, § 2); el idealismo trascendental de Fichte a Gentile, que todo lo deduce, a través de procesos inconscientes y conscientes, del Pensamiento absoluto, que se hace en el mismo devenir de la naturaleza y de la historia y que a fin de cuentas es este mismo devenir, cuyo resultado es la conquista que el Absoluto hace de sí mismo en la transparencia de la Idea totalmente desplegada (Hegel), por una parte, niega la inmortalidad y la personalidad del alma («la única inmortalidad en que se puede pensar... es la inmortalidad del Yo trascendental»: Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro,* Bari, 1924, pág. 128, 4.ª ed.) y, por otra, identifica a Dios con el mismo «Yo pienso», y a éste con la Historia (inmanencia absoluta). De este modo se pierde el espiritualismo, y las llamadas «filosofías del espíritu» (como por ej., la de Croce) son, en el fondo, filosofías de la naturaleza, habida cuenta de la adecuación o, mejor dicho, identidad (monismo) entre el mundo y el espíritu. Idealismo absoluto y positivismo absoluto, en este sentido, se identifican. Pero el idealismo, sobre todo el de Gentile, ha ahondado el concepto de autoconciencia (el Espíritu como pensar en acto y autoctisis); y tal concepto, en cuanto tiene de verdadero, es recuperado y verificado en el espiritualismo clásico-cristiano, incluso por sus notabilísimas aportaciones al espiritualismo pedagógico, como atestigua el *Sommario di pedagogia* (1912) del mismo Gentile. En general, el pensamiento moderno (desde Descartes a Hegel y posthegeliano), excepción hecha de las corrientes que se han mantenido en la línea de la metafísica clásica, ha perdido o alterado el concepto de espíritu y los principios del espiritualismo, aunque el racionalismo prekantiano, el criti-

cismo de Kant y las corrientes idealistas postkantianas hayan conservado la superioridad del espíritu y hayan mantenido enérgicamente que los actos espirituales (intelectivos y voluntarios) no son enteramente explicables con los fenómenos fisiológicos, según la pretensión ingenua y grosera del naturalismo antiguo y reciente. También se ha mantenido el dualismo (de origen cartesiano) entre «naturaleza» o mecanismo y «espíritu» o libertad en la original y profunda elaboración que Kant hace de él en la *Crítica de la razón práctica*, y que el idealismo posterior (de Fichte a Gentile) elabora en una concepción en que el «Yo pienso» es asumido como principio metafísico de toda la realidad en cuanto tal. La antítesis entre naturaleza y espíritu es nuevamente atendida, desde un punto de vista original, por Bergson, como oposición entre el espíritu y la necesidad geométrica y la espacialidad (*L'évolution créatrice*, cap. 3) o entre «intuición e intelecto», o entre moral y religión «dinámica» y moral y religión «estática» (*Les deux sources de la morale et de la religion*).

Pero el espiritualismo clásico-cristiano ha encontrado su desarrollo ulterior en el espiritualismo italiano de la primera mitad del siglo XIX, con Capponi, Tommaseo, Manbruschini, etc. (desde un punto de vista pedagógico) y, sobre todo, con Rosmini (desde un ángulo filosófico) más que con Gioberti, que lo desnaturaliza en una forma de ontologismo y de panteísmo influídos por Hegel (es notable, desde el punto de vista psicológico, la aportación del espiritualismo francés de la misma época, sobre todo el de Main de Biran; en cambio, carece de interés teorético el del eclecticismo de Cousin y de su escuela). Rosmini conserva todos los conceptos esenciales del espiritualismo (unidad de cuerpo y espíritu y supremacía y autonomía de este último; Dios creador y trascendente, y relación analógica entre Dios y la creación, etc.), pero, al mismo tiempo, resuelve los problemas planteados por el pensamiento moderno (y, sobre todo, los del espíritu como conciencia y autoconciencia y el de la fundamentación crítica de la metafísica). Para Rosmini, todo el universo, a través del hombre, tiene su vértice en Dios: tendiendo a Dios, el hombre se ama verdadera-

mente a sí mismo, es libre y actúa toda la infinita potencia de su espíritu. En la aspiración y en la posesión de Dios residen el fin último de la vida integral y la beatitud humana, y «en esto reposa la extrema excelencia de la creación» (*Principios de ciencia moral*, cap. III, a. IV). Un desarrollo ulterior del espiritualismo clásico-cristiano, a través de Agustín y de Rosmini, encontramos en el espiritualismo cristiano italiano de nuestros tiempos, en la «Philosophie de l'esprit» de Lavelle y Le Senne, y en algún existencialista cristiano, como Marcel.

BIBLIOGRAFÍA

Véanse las principales historias de la filosofía (WINDELBAND, HOFFDING, DE RUGGIERO, etc.). Para la filosofía postkantiana: A. ALIOTTA, *Linee di una concez. spiritualistica del mondo*, en «La cultura filos.», 7 (1913), ns. 2-5; F. OLGIATI-A. CARLINI, *Neoscolastica, Idealismo, Spiritualismo*, Milán, 1933; A. ALIOTTA, *Il nuovo pluralismo e il problema di Dio*, 22.ª ed., Nápoles, 1946; M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, 2.ª ed., íd. 1947; *íd., La filos. italiana nell'etá del Risorgimento*, Milán, 1948; *íd., La filosofía, hoy*, 2.ª ed., Miracle, 1955.

Capítulo XV

EL ÁTOMO Y LA FILOSOFÍA

Declaro ante todo mi convicción de que ciencia y filosofía son dos actividades espirituales autónomas, tanto por el método como por el objeto propio de cada una de ellas. Naturalmente, esta independencia no invalida la legitimidad de sus relaciones, no comporta una condena o una desvalorización apriorística de la ciencia, ni niega la existencia del problema de la misma ciencia, que se ha de plantear y resolver en sede filosófica y con método filosófico. Ciertamente, el filósofo no puede permanecer indiferente ante los progresos, sobre todo teóricos, de la física contemporánea, que ha creado una nueva imagen «científica» del mundo. En efecto, la imagen de la naturaleza, que había construído la ciencia desde el Seiscientos hasta finales del Ochocientos aproximadamente, ha sufrido profundos cambios. Hoy el científico no experimenta para descubrir la objetividad inmutable de los datos de la naturaleza, como si la búsqueda infalible reflejase un mundo en sí, inalterablemente, sino que pone en discusión todas las leyes antiguas y nuevas, que considera «hipótesis», «convenciones», «posibilidades»; en suma, afirma la historicidad de las construcciones científicas. De aquí la reacción contra la concepción objetivístico-positivista de la ciencia, contra el materialismo y el naturalismo del siglo pasado. La ciencia del Ochocientos se presenta como indagación experimental sobre los hechos regulados por leyes: observación y deducción lógico-matemática de las consecuencias para establecer relaciones ne-

cesarias y universales entre los fenómenos de experiencia según el ligamen causal. La ciencia del Novecientos pone en discusión esta concepción, formula nuevas hipótesis: habla de «probabilidad» y de «posibilidad», no de «necesidad»; del nominalismo de las leyes; no del átomo material, sino de la materia desmaterializada.

Este desarrollo ya no es compatible con la concepción mecánica de la naturaleza, con el principio clásico de la individualidad del átomo, ni con el no menos clásico axioma de que «la naturaleza no da saltos». La mecánica de los quanta prueba también experimentalmente que la naturaleza da saltos, que el átomo es divisible y desintegrable y que las hipótesis del mecanicismo y del finalismo no tienen significado científico. El principio de causalidad, en el sentido científico, queda invalidado y el principio de substancia es substituído por el de relación. Las nociones de espacio y de tiempo han quedado también modificadas. Según la teoría einsteiniana de la relatividad, el tiempo y el espacio no son independientes entre sí, sino que se condicionan recíprocamente: el tiempo es la cuarta coordenada que se ha de añadir a las tres espaciales para determinar un fenómeno *(continuo tetradimensional* o *continuo espacio-temporal)*. La doctrina de la relatividad y la teoría de los quanta, así como sus desarrollos, han determinado una nueva orientación de la lógica y del lenguaje de la ciencia. En efecto, la llamada investigación metodológica ha conducido a una distinción cada vez más rigurosa de los métodos, con la finalidad precisa de circunscribir cada vez mejor el campo de cada ciencia y de determinar su concepto más riguroso: proceso de clarificación y de disociación ha sido éste que ha tenido consecuencias de relieve en la precisión de los conceptos de geometría, de física, de lógica, de psicología, etc. Junto al análisis que cada ciencia particular ha hecho y puede hacer siempre de sí misma, ha nacido, precisamente de la necesidad del mismo análisis, la necesidad de elaborar, independientemente de cada ciencia particular, una técnica general que pueda aplicarse al análisis de las ciencias particulares. Esto ha determinado el nacimiento del *análisis del lenguaje,* cuyos cometidos principales son los de

examinar la estructura lógica de las teorías científicas, su significado y su verificabilidad, con el fin de distinguir entre problemas y pseudoproblemas, entre aquellas palabras que «tienen un sentido» y aquellas otras que no «dicen nada», de discriminar los diversos lenguajes para evitar polémicas infructuosas.

Estas ráfagas son ya suficientes para evidenciar el interés que la nueva ciencia tiene para el filósofo. Pero, precisamente a estas alturas, es necesario que él se defienda de las tentaciones que podrían encerarle la pista que directamente lo conduciría al infierno. Y la tentación más fuerte y ruinosa es la de aceptar los resultados de la ciencia y de hacer de ellos un uso filosófico, repitiendo el error del siglo pasado. Téngase presente que la ciencia no ha perdido la osada pretensión de ser el único saber válido y posible para el hombre. Sólo ha cambiado el motivo de su orgullo: antes se jactaba de su infalibilidad y de la absolutez de sus leyes, a las que consideraba en perfecta correspondencia con las objetivas de la naturaleza; hoy se jacta de la relatividad de sus hipótesis, de su convencionalismo, de la multiplicidad de las lógicas. Pero siempre se considera como el único saber válido, como la panacea universal, solucionadora de todos los enigmas y de todos los misterios. Precisamente es este *cientifismo* el que no puede ser aceptado por el filósofo, es decir, esta arbitraria extrapolación del saber científico, identificado con la única forma sensata y válida de conocimiento. En cambio, la ciencia no es *el* conocimiento, sino una forma de conocimiento, un plano de inteligibilidad y de penetración de la realidad. Junto a ella, también y en la misma medida, son legítimas y válidas otras formas de experiencia, tales como la filosofía, el arte, la religión. Es más, la diferencia no es sólo de grado o *cuantitativa*, sino de planos o *cualitativa*. Razón ha tenido la ciencia todas las veces que, contra las fantásticas y equívocas «filosofías de la naturaleza», ha reclamado su autonomía; como también ha tenido y tiene razón la filosofía que ha reclamado (hoy día este problema ha alcanzado de nuevo una actualidad urgente) su autonomía contra las no menos fantásticas y equívocas «filosofías de la naturaleza» o «filosofías científicas».

Y no es que se propugne, como algunas veces se ha dicho, un «divorcio», por la sencilla razón de que jamás ha habido ni podrá existir un matrimonio: los períodos de la llamada colaboración han sido o de tiranía de la una sobre la otra o de concubinato, del que han venido al mundo precisamente los abortos de las filosofías de la naturaleza o los de las filosofías científicas.

Por consiguiente, al mismo tiempo que el «cientifismo», combatimos el filosofismo, es decir, la extensión de los métodos filosóficos a las ciencias. Evidentemente, los términos de «principio», «concepto» y «abstracción», y aún más los de «causa» y «substancia», «ser» y «libertad» tienen en la filosofía un significado que no puede reducirse al matemático, físico o biológico. Por lo tanto, los resultados «revolucionarios» de la ciencia lo son para la misma ciencia y la filosofía deberá tenerlos en cuenta al plantearse el problema científico. Pero las revoluciones de la filosofía sólo pueden hacerlas los filósofos, es decir, la misma filosofía desde su interior, con sus métodos y desde el punto de vista filosófico, que no es el científico. La filosofía es experiencia espiritual y se plantea los problemas del espíritu y no los de la naturaleza; y, sobre esta base, habla de esencia y de substancia, de necesidad y de finalidad, de tiempo y de libertad. Esto no quiere decir en absoluto que «filosofía y ciencia sean dos verdades contrastantes y acaso una opuesta a la otra», sino sencillamente que la perspectiva científica es diversa de la filosófica (y «diverso» no significa «contradictorio»), que el conocimiento tiene planos que no es lícito confundir. Es más, en la infinitud de la verdad, las diversas perspectivas cognoscitivas pueden encontrarse y converger. Por tanto, sólo científicos con pretensiones de filósofos y filósofos superficiales, sobre la base de la convencionalidad de los esquemas lógico-sintácticos de las teorías científicas o del llamado indeterminismo y relativismo de la física, pueden concluir apresuradamente diciendo que toda la lógica es convencional, que el principio de causalidad se ha de arrinconar en el desván, como si el concepto de causa, en el sentido metafísico, fuera idéntico al que tiene en el campo físico. Lo mismo que era ingenuo construir sobre la

ciencia cartesiano-newtoniana-positivista una filosofía materialista, así también es igualmente ingenuo en la actualidad sacar de la ciencia einsteiniano-planckiana una metafísica espiritualista confirmadora de la existencia de Dios, de la libertad, etc. Ninguna ciencia puede fundar una filosofía, ni enfocar y resolver un solo problema filosófico. Por tanto, no respetan los límites de la ciencia los científicos que proclaman su apertura a la religión y su creencia en Dios sobre la base de sus «hipótesis» científicas, como tampoco los respetan los filósofos que se alegran de las «aportaciones» que la nueva ciencia trae a la demostración de la existencia de Dios o al problema de la libertad, etc.

El progreso científico y las prodigiosas aplicaciones técnicas plantean otros problemas urgentes al filósofo, al sociólogo, al hombre de cultura en general. Posición polémica y, por esto mismo, negativa es la de algunos pensadores y escritores que acusan a la ciencia de haber deshumanizado al hombre, de haberle hecho perder el sentido de los valores espirituales y, en definitiva, de ser la responsable de la crisis del mundo contemporáneo. Éstas no son más que recriminaciones vanas por un doble motivo: 1) porque el progreso técnico-científico siempre es una ventaja para el bienestar de la humanidad y además es también fruto de una actividad espiritual; 2) porque no tiene sentido científico ni filosófico lanzar venablos contra la física que ha descubierto la energía atómica y hace de ella aplicaciones bélicas o contra la genética que puede engendrar monstruos, contra la deshumanización de la ciencia en nombre de la moral y de los derechos del espíritu. La ciencia, en efecto, no es «ciencia» moral, aun siendo una actividad humana; en sí no es «humanística» ni tiene una moral. Para el investigador, desde el punto de vista de la ciencia, un gusano y un hombre no son más que «material científico»; la genética que crea un monstruo, experimenta una posibilidad, etc. Sólo el arte, la moral y la religión pueden darle a la ciencia el «alma» humanística que de suyo no tiene, ni puede tener.

Entonces el problema se ha de enfocar así: el saber científico ha de respetar y reconocer como válidas las otras formas de expe-

riencia humana, de modo que exista un equilibrio entre el progreso técnico-científico, de interés vital, y los valores estéticos, morales y religiosos, de interés espiritual. El problema, como ya lo vislumbró hace más de un siglo Rosmini, está en realizar un equilibrio entre «ciencia» y «virtud»: se puede hacer un pésimo uso de la ciencia, cuando ésta no va unida a la virtud; lo que puede ser causa de grandes males. Y de estas plagas, la más terrible sería la de una humanidad indiferente u obtusa a la poesía, al arte, a la religión, a la vida del espíritu en general. Quizá más terrible aún que la tan temida destrucción del género humano, ya que en tal caso la anulación del hombre y de lo humano sería inevitable.

Esta preocupación actual no es infundada, por un motivo que ya Bergson, hace veinticinco años, puso en evidencia: en los últimos cincuenta años, la humanidad ha crecido desmesuradamente en el cuerpo y ha permanecido pequeña en el espíritu. El progreso científico-técnico y el bienestar material no se ha visto acompañado de un proporcional avance espiritual. La misma rapidez del progreso técnico ha provocado una indigestión más que asimilación de las transformaciones sociales que el mismo progreso ha producido. Frecuentemente tenemos la impresión de que las máquinas, a pesar de ser producidas por el genio del hombre, lo sobrepasan. Parece como si la vida hubiera perdido su dimensión humana.

Por consiguiente, no se trata de detener el progreso técnico-científico, sino de promover el desarrollo espiritual. Es preciso no dejarse hechizar por las maravillas de la técnica. Hay un modo de exorcismo: acordarse siempre de que un solo pensamiento del hombre, un solo impulso de bondad, un solo sentimiento, una palabra poética o una verdad religiosa o filosófica valen más que todo el universo, que no es digno del latido humano de un solo hombre. Concluyo citando una vez más a Bergson: la humanidad actual, precisamente como motivo del progreso científico y de los peligros que la amenazan, tiene urgente necesidad de un renacimiento religioso. Digo religioso en el sentido auténtico,

porque de conformismo y de legalismo religiosos hay una gran abundancia. A nuestro cuerpo, desmesuradamente engrandecido, le urge «un suplemento de alma».

Capítulo XVI

NOTA SOBRE LA LIBERTAD

1. *Persona y libertad.* — No hay moral sin libertad; quien niega la libertad niega uno de los principios esenciales de la moral. He aquí, pues, unas afirmaciones de uso común. En efecto, donde falta la libertad, no hay responsabilidad: quien es libre es responsable, y quien es responsable, lo es en cuanto libre o al menos en cuanto se considera o lo consideran tal. Además, donde falta la libertad, no hay distinción entre el bien y el mal.

Negar la libertad implica o presupone una negación radical del hombre: la negación del espíritu. O existe el espíritu y la libertad le es esencial; o se niega la libertad y entonces se niega también el espíritu: admitir la existencia del ente espiritual sin libertad es contradictorio. Por consiguiente, quien niega la libertad es que primero ha negado (implícita o explícitamente) que el hombre es espíritu. San Agustín escribe justamente que *homo est voluntas*, y Santo Tomás considera la libertad como atributo fundamental y esencial de las substancias espirituales.

Negar que el hombre es espíritu es negar al hombre, hacer de él *una cosa:* no reconocerlo como un *quien,* que es sujeto, persona. En efecto, las doctrinas que niegan la libertad, niegan que el hombre sea sujeto y espíritu: por ejemplo, el positivismo cientifista (y no hablemos del materialismo) somete al hombre al determinismo de las leyes naturales y hace de él y de su actividad la resultante del mecanismo bio-psíquico, del ambiente, etc.; el vitalismo, en algunas de sus formas, y algunas directrices de psi-

cología, no hacen distinción entre la libertad y la espontaneidad del instinto, por lo que el hombre no se diferencia cualitativamente del orden animal, aunque represente su grado más avanzado; el panteísmo niega la libertad (la identifica con la necesidad lógica) porque hace de las conciencias otros tantos modos de una única substancia y, así, en el mismo momento en que endiosa al hombre, haciendo de él una partícula de Dios, niega su existencia e independencia moral. Podríamos continuar (1), pero diremos brevemente que no hay moral ni acción moral sin libertad, y que no hay libertad sin espíritu, al que le es inherente la libertad. En el orden natural, sólo el hombre es voluntad libre, porque sólo el hombre es espíritu: el hombre es, por consiguiente, el único sujeto moral, es persona. Quien niega la libertad, niega al hombre.

2. *Libertad y racionalidad: el espíritu como libertad.* — Decir que el hombre es espíritu es señalar su esencialidad, porque el concepto de espíritu es comprensivo de todo el hombre: del sentimiento y de la inteligencia, de la razón y de la voluntad. Sentir y entender, razonar y querer son actos espirituales. Cada uno de ellos constituye una síntesis y, sólo cuando el hombre niega su totalidad en favor de una parte de sí mismo, pueden contraponerse entre sí en forma de «tesis» y de «antítesis». En efecto, no hay sentimiento humano que no tenga un mínimo de racionalidad, y no hay acto racional que no implique el sentir. No hay verdadero pensamiento sin vida, ni verdadera vida sin pensamiento. Por tanto, se ha de substituir la insuficiente definición del hombre como «animal racional» por la del hombre como «animal espiritual»; y espiritualidad es «sinteticidad». El espíritu es acto pe-

---

(1) También niegan la libertad algunas doctrinas teológicas, como el predestinacionismo, el jansenismo, etc. En ellas también se niega al hombre como sujeto y espíritu, desde el momento que se niegan la positividad de su voluntad y la eficacia de su obra: todo lo hace Dios, del que el hombre es un instrumento pasivo. Ahora bien, si el hombre es pasivo, es *cosa*, lo que contradice al espíritu, que es actividad, iniciativa y, por consiguiente, libertad.

renne de convergencia y de solidaridad de los elementos que componen el hombre: el *acto espiritual es íntegro e integral.* Esta afirmación pone en evidencia: 1) la abstractez y, por esto mismo, la insuficiencia de todas las posiciones exclusivistas (del sensismo gnoseológico y del sentimentalismo moral, del intuicionismo y del intelectualismo, del voluntarismo, etc.), y 2) clarifica y ahonda el significado de esta otra: basta poner el espíritu para que se dé la libertad. Llegados a este punto, es necesario precisar mejor las relaciones entre libertad y razón y el mismo concepto del espíritu como libertad.

Dice Santo Tomás: *Totius libertatis radix est in ratione constituta.* Exacto. Rosmini, a su vez, previendo la eventual objeción de que él hace actuar a la voluntad sin una razón suficiente, responde diciendo que si existiera una razón suficiente que determinara necesariamente a la voluntad, en tal caso se destruiría la libertad. También es exacto cuanto dice Rosmini, que por cierto no está en desacuerdo con Santo Tomás: la raíz de toda libertad *est in ratione constituta,* pero la libertad no se identifica con la razón y la sobrepasa. La razón es actividad cognoscitiva y no hay libertad humana sin razón; pero, precisamente porque es cognoscitiva, la razón importa el sujeto cognoscente y el objeto conocido, mientras que la libertad, precisamente en cuanto tal, no es algo que se haya de conocer, sino el mismo acto en que ella se ejercita. Además, el acto racional, el juicio, cuando es verdadero, es lo que es; por el contrario, el acto libre no sólo es irrepetible (no hay dos actos libres, de los que el segundo sea la idéntica repetición del primero), sino que incluso no se halla necesariamente determinado por la verdad racional, y sus consecuencias no pueden preverse totalmente. El acto libre, por mucha conformidad que guarde con la razón, siempre me carga de responsabilidades imprevistas, aun cuando yo haya tenido en cuenta todas las posibilidades previsibles. Por tanto, ejerciéndolo, sé que cargo con dichas responsabilidades y, si lo ejerzo, ello significa que estoy dispuesto a pagar. La libertad importa un riesgo, pero precisamente por esto es libertad. Sin embargo, es un riesgo que

la razón aconseja y asegura que vale la pena de correr, es decir, que no es ni capricho, ni arbitrio, ni idiotez, ni locura. La libertad es iniciativa y originalidad y, por esto, es acto creador: el hombre libre es el hombre que se hace persona, que se construye como sujeto espiritual. Toda forma de racionalismo y de intelectualismo absoluto engulle a la libertad. Si, por ejemplo, tomamos las cuatro reglas del método cartesiano (la evidencia, el análisis, la síntesis, la enumeración) y las aplicamos a la acción, no podremos escapar a esta alternativa: o se aplican a ella con los mismos resultados de la verdad racional y entonces la acción resulta determinada y, por consiguiente, sin libertad; o no se puede llegar (y verdaderamente no se puede) a tales resultados, y entonces la voluntad queda sin decidirse jamás, suspensa y paralizada: en tal caso, la libertad permanece como una posibilidad sin ejercitarse en el acto libre y, por esto, se niega como libertad. Si se debiera seguir el mandato estoico «vive según la razón», nos pasaríamos la vida razonando siempre, sin vivir jamás; la libertad del sujeto se reduciría a querer lo que es necesariamente racional (y, en cuanto tal, no libre) o a querer negativamente, es decir, a la libertad de inhibirse de querer o de no querer nada. Si antes de obrar se debieran divisar, como aconsejó Epicteto, «los antecedentes y las consecuencias», estaríamos divisando hasta el infinito («las reflexiones a que dan lugar las cosas de la vida pueden durar una eternidad», dice Kafka) sin decidir jamás; y si se diera una sola decisión, no sería libre, sino determinada.

Todo esto demuestra: 1) que siendo la libertad un acto irrepetible, no es una cosa o un acto que se haya de conocer o definir y que, por consiguiente, sobrepasa a la razón; 2) que residiendo la libertad en el acto libre, la razón, precisamente en cuanto tal, no puede determinarla ni conocerla antecedentemente; 3) y que, por consiguiente, el acto del querer, como acto libre, no se halla determinado ni en los antecedentes ni en las consecuencias, aun cuando sean necesarios los motivos del querer, que constituyen la racionalidad que la libertad incluye, sin ser incluída por ella. Por esto, para evitar equívocos, decimos que existen *motivos* de

la acción libre y no *causas*, reservando el término «causa» a los fenómenos físicos (de Dios decimos que es Principio y no Causa): la voluntad moral no se halla determinada por causas, sino inclinada por motivos. El determinismo moral (expresión contradictoria en sus términos), tanto en la forma del materialismo-positivismo como en la del intelectualismo, es el fisicismo cientifista o científico aplicado injustamente a la vida del espíritu, cuyo fin es el de construir (en lo posible) la persona en la libertad y la libertad en la persona.

De cuanto hemos dicho resulta precisada y aclarada nuestra afirmación de que poner el espíritu es poner la libertad y que el espíritu es libertad. Es necesario tener presente el concepto de espíritu como *sinteticidad*, concepto que importa esencialmente el de *iniciativa:* de mi nacimiento espiritual es autor Dios, Espíritu absoluto, el único Creador; pero de mi formación espiritual, de mi crecimiento y construcción como persona, yo soy el autor y es mía la responsabilidad, Y no basta con decir que esto comporta la libertad; es mejor decir que es la libertad; precisamente la *libertad es la responsabilidad de elegirse a sí mismo*, en mi totalidad, de elegir todo mi ser, la totalidad del hombre que soy: siendo íntegro e integral todo acto del espíritu, es íntegro e integral el acto de la libertad. De lo que se siguen algunas conclusiones: 1) yo, siendo libre, no puedo dejar de elegirme en mi totalidad, ni puedo renunciar a conocerme en la totalidad de lo que soy. La elección de no querer elegirme a mí mismo es una elección que niega toda elección, ya que la elección implica la libertad, mientràs que el acto de no elegirme es ya una renuncia a la misma libertad; y es contradictorio considerar como afirmación de libertad el acto que, como tal y por sí mismo, niega la libertad. La libertad es amor a la verdad y ante todo debo amar la verdad que yo soy en cuanto soy: el primer acto libre es el reconocimiento de mi libertad, es decir, que soy espíritu; es «consentir» mi ser y el ser. Elegirme a mí mismo es el acto de la *libertad inexorable*, porque es inexorable que yo, para ser libre, me elija totalmente y totalmente me conozca: ésta es la primera libertad, la

libertad radical, ontológica, el acto metafísico que funda toda otra libertad. Hay algo de enigmático en la libertad: su nacimiento se me impone como una necesidad de orden ontológico, con una inexorabilidad que la hace obscura y fascinante al mismo tiempo.

Elegirme a mí mismo es también el cometido más difícil y empeñativo que puedo asumir: *es querer mi naturaleza,* toda mi naturaleza. También Dios quiere su naturaleza, pero Él es la Libertad perfecta y absoluta. Yo puedo y debo querer mi naturaleza, pero no sin esfuerzo, con esfuerzos terribles y extenuantes: el esfuerzo más vigilante y continuo es esencial a la libertad humana. *La libertad de elegirse es el valor de ser uno mismo integralmente.* 2) La libertad es un *peso,* una carga tremenda que espanta; es casi intolerable. Por ejemplo, nada hay más bello y al mismo tiempo más atormentador que la libertad de conciencia. La libertad obliga al hombre *a exponerse,* a «apostar» en el serio juego de la vida: quien se hace libre corre un riesgo absoluto. Y el hombre no puede aligerarse de la libertad sin aligerarse de sí mismo: echar por tierra la carga es descargar su humanidad esencial: la carga de la libertad arrastra en la caída a su portador. La libertad no es un peso exterior que yo pueda echar lejos de mí, sino la carga de mí mismo como ser libre. El hombre debe tener el valor de ser despiadado consigo mismo, es decir, de estar presente en toda acción con su libertad y con su responsabilidad. Éste es el único modo de ser piadoso respecto a su esencialidad. 3) El acto libre, como todo acto espiritual, no es exclusivo: su lógica es la de la inclusión. Los sacrificios que la elección comporta no se pierden, porque no son pura renuncia ni oposición estéril: lo que no se elige concurre en la elección de lo elegido por la voluntad y sobre ello opera con lo que tiene de bien y de positividad, lo enriquece y lo integra. La sinteticidad del acto espiritual es tal precisamente porque es transformadora de los elementos convergentes (todo el hombre como cuerpo y como espíritu) que en la síntesis se vuelven a encontrar solidarizados en orden a la operación. El acto libre siempre es *nuevo;* y, por

esto, la libertad del ente espiritual es el hacerse libre, el hacerse *persona:* vencer al individuo en la persona. Esto no significa supresión u oposición, sino redención del individuo en la persona, de las fuerzas que tienden al egoísmo en las que tienden al amor. Siempre es la lógica de la inclusión la que opera en el acto moral y la que hace que éste sea concretamente sintético, es decir, integral, inclusivo de todo el hombre en su totalidad unificada. Pero precisamente la sinteticidad del acto libre o moral comporta: *a*) que ninguno de los motivos que inclinan la voluntad a la elección es necesitante; *b*) que el acto de elegir, aun hallándose penetrado por la razón (por las «razones»), siempre se efectúa con un margen de incertidumbre y de imprevisibilidad que ningún razonamiento puede transcribir en términos de racionalidad. El discurso incompleto e irrealizable de la razón, en un cierto momento, es captado, comprimido en el acto sintético del querer, mediante la intuición de la inteligencia, viéndose así casi arrastrado en el juego complejo de la decisión. La voluntad opta: su acción es como un *disparo* irreductible en los términos del formalismo lógico, al que sobrepasa en su concatenación conceptual. Por esto, en la acción hay siempre una *creatio nihilo*, que tiene su raíz en la razón, pero que es irreducible a la lógica exclusiva y definitoria en abstracto.

3. *La libertad como libertad de elección.* — Para Santo Tomás, *«voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una tantum»;* y el libre albedrío se define de ordinario como potencia o posibilidad de elegir o de no elegir. Aceptamos esta definición a condición: *a*) de que el libre albedrío no sea *liberum arbitrium indifferentiae*, que no es más que una abstracción, ya que en concreto no se da jamás, y, aun en el caso de que se diera, sería precisamente lo contrario de la libertad: en efecto, tal albedrío excluye los motivos del querer o los admite tan equilibrados en pro y en contra que se suprimen (el equilibrio de los argumentos engendra escepticismo y precisamente la «indiferencia escéptica»); además, en la indiferencia, el hombre nunca elige, faltán-

dole un motivo de relieve que pueda empeñarle (el empeño es la negación de la indiferencia; *b)* de que toda la libertad no se reduzca a la sola libertad de elección, es decir, al libre albedrío, ya que el hombre aspira a una libertad superior a la de la elección y que viene a ser la verdadera libertad.

El libre albedrío es tan poco indiferente que esencialmente necesita de la elección; y no de una elección cualquiera, sino de la que se efectúa entre dos o más bienes, entre los bienes y el Bien, y entre el bien y el mal. Además, al albedrío no le es esencial la elección una sola vez y para siempre, sino en cada acto de voluntad. En cada victoria se ve obligado a decir: «La guerra continúa». En efecto, libertad, en este sentido, significa libertad de elegir el bien, sin excluir la libertad de elegir el mal: querer es optar. Ahora bien, esta elección, que se repite en cada acto, renovándose siempre, es el medio a través del cual el hombre se hace persona o cosa, e importa la salvación o la perdición del hombre. ¡Algo muy distinto de la indiferencia! La libertad no es una noción, sino experiencia concreta, dolorosa y gozosa, de bien y de mal, acto viviente y sufrido, luz y sombra, redención y seducción: la libertad gana y pierde al hombre: en ella reside nuestro recurso dialéctico, la conquista de la persona al precio de todos los peligros y de todos los sacrificios que comporta ser libres. La libertad es inconciliable con la comodidad; por esto, el Cristianismo, que no sólo ha revelado a Dios sino también al hombre en sí mismo, es terriblemente incómodo. «Hallarse en la comodidad es estar en peligro» (*To be at ease is to be unsafe,* dice Newman).

La libertad puede perderse a sí misma de dos maneras: con la *renuncia* o con el *arbitrio.* La renuncia es sugerida por el peso de responsabilidad que la libertad comporta; el arbitrio, por la rebelión frente al libre albedrío. El ateo Iván Karamazov dice que el hombre es demasiado rico y se halla demasiado cargado de responsabilidad y que sería necesario «aligerarlo». La libertad desgasta, la lucha entre el mal y el bien es continua y cerrada, comporta renuncias y sufrimientos: la moral es agonística y totalitaria. Que uno solo elija por todos y dispense a los otros de la elección

es una seducción, tanto para quien asume este cometido, porque le permite transformar la potencia de la libertad en la libertad del poder, como para quienes son dispensados de elegir, precisamente porque pueden verse liberados del incómodo peso de la elección. Renuncia y libertad de potencia se reclaman: sólo es posible el «superhombre» cuando hay esclavos: la ética del superhombre, para subsistir, tiene necesidad del rebaño. Por esto, mientras los hombres defiendan al «bien» de ser libres, no existirá «bienestar» organizado. La «civilización» del bienestar y de la «producción en pro del bienestar» y no en favor del bien, parte de un presupuesto preciso: el hombre es demasiado mezquino para soportar el peso de la libertad. El orden querido y creado por Dios es demasiado doloroso; Dios ha puesto demasiada confianza en su criatura y la ha enriquecido demasiado: por humanidad y por misericordia, hay que «aligerarla», liberarla de la libertad de elección y rescatarla en la esclavitud. Por esto, es necesario hacerle perder al hombre el sentido de su origen y de su destino, ahogarlo dulcemente en el bienestar organizado, hacer de él una «función» de este bienestar sin posibilidad de elección; obligarlo a que renuncie a sí mismo, a que sea persona. Así, aligerado de la responsablidad de ser libre, el hombre se hace «masa» y, como masa, instrumento de producción de bienes materiales para el bienestar colectivo. Por otra parte, quien así lo «libera», sobre la base de la negación de la libertad de los hombres a través de la renuncia, anega su propia libertad en el arbitrio: frente al hombre extinguido como persona, se encuentra el hombre deificado en el arbitrio, negador a su vez de la misma persona. Las dos negaciones de la libertad — renuncia y arbitrio — se reclaman, como hemos dicho, casi se atraen. El arbitrio, entendido como libertad ilimitada (ya que no es libertad), es limitado despotismo sobre los que renunciaron a su libertad: éste es el futuro reino de los «hombres felices» que, espantados de ser libres, se refugian en el bienestar colectivo, impuesto por la «tiranía humanitaria» del arbitrio o de la voluntad de poder, que los cura de la incomodidad de ser libres y los arranca del calvario que supone la liber-

tad de elegir. Por un lado, se da la supresión de la elección y, por consiguiente, el no elegir ni el bien ni el mal; por otro, se pierde la libertad de elegir el bien y sólo queda la libertad para el mal; tal libertad diabólica es el arbitrio. La libertad tiene el terrible poder de llamar falso a lo verdadero y verdadero a lo falso, como dice Rosmini: y así ocurre cuando renuncia y cuando se rebela frente a sí misma. Por tanto, a ella le corresponde impedir ser la ruina de sí misma: elegir ser libre. La libertad no es ni renuncia ni rebelión: en uno otro caso es libertad polémica y, por esto, negativa. Renunciar o rebelarse es destruir, mientras que la libertad auténtica es positiva y creadora. Precisamente creadora de la persona por encima (no contra) del individuo, del amor más allá del egoísmo, del orden moral más allá del puro cálculo de la razón, en la luz penetrante de la inteligencia. La civilización del puro «bienestar», venga de la democracia oriental o venga de la occidental, es la negación de la civilización del «bien».

La *libertad es fomento de la persona.* Ahora bien, yo fomento mi persona, es decir, actúo mi libertad, fomentando la persona de los demás: el egoísmo es la oposición o el conflicto de dos voluntades que se excluyen y luchan, cada una de ellas con el objetivo de aniquilar a la contraria; el amor es el encuentro y la colaboración de dos voluntades conscientes, cada una de las cuales pretende fomentar la libertad de la otra y, así, fomentarse a sí misma. De esto se sigue que, cuando yo me elijo a mí mismo (con lo que amo mi ser libre o persona), elijo al mismo tiempo a los demás seres libres, reconociendo en cada uno de ellos un *tú,* al que he de favorecer en la realización de su persona y para el que yo soy el *tú,* que él, eligiéndose, fomenta. De este modo, la libertad de cada hombre se realiza como libertad de promover libremente la libertad de su semejante. La libertad de todos se actúa en el misterio del amor universal. *Yo,* que me hago libre al querer la libertad del *tú,* dando, recibo: si no lo amo y no contribuyo a fomentarlo como persona, me odio a mí mismo y me niego como persona. Entregándome, yo no pido nada en compensación: sólo entregándome sin compensación me hago libre y fomento la

libertad de mi semejante. Ésta es la *generosidad* de la libertad, don generoso de la pura generosidad de Dios. *Ama et fac quod vis* (Agustín): ama y sé libre. Y si el amor absoluto es libertad absoluta de amar al Tú absoluto, Dios, quien ama a Dios no puede pecar: *omnis qui in eo manet non peccat.* Quien ama a Dios es libre de hacer lo que quiere, es decir, la voluntad de Dios hecha suya por amor: *vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus.*

Pero, con esto, ya hemos tocado otro aspecto del problema de la libertad, que pasamos a tratar.

4. *La libertad como liberación de la libre elección.* — San Agustín distingue entre *libertas minor* y *libertas maior:* la primera es la libertad de elegir o el libre albedrío en el sentido en que anteriormente hemos hablado; la segunda es la libertad *en el* bien, es decir, el ser libres en Dios; la primera es la *libertad inicial*, la segunda es la *libertad final*. La *libertas maior*, en sentido agustiniano, implica el problema de la relación del libro albedrío y de la Gracia: no consiste en la libertad de elección — la voluntad capaz del bien y del mal —, sino en la libertad — el no poder querer el mal — de la voluntad sostenida y elevada por la Gracia. La *libertas minor* es preparatoria de la *libertas maior*, que trasciende la elección y permite al hombre ser libre de querer en Dios. De este modo, la temporal y temporánea libertad de elección es la vida que conduce a la eternidad, la prueba que nos lanza a la «conversión» total en Dios, el acto supremo de la libertad suprema. La vida moral es perenne diálogo del *sí* y del *no*, conflicto incesante del bien y del mal: todos mis buenos quereres no me libran de caer en el mal: en cada momento de mi vida debo redimirme, es decir, reconquistar continuamente mi libertad. La conclusión, positiva o negativa, se halla suspedida hasta el último instante de la vida consciente, sin que la conclusión dependa solamente de nosotros. Ciertamente es necesario que el hombre luche toda la vida, haciendo un buen uso de su libertad, para conquistar la libertad final, pero también es cierto que la última

decisión no es de nuestra competencia. La libertad de elección siempre comporta, además de la elección del bien, *el ser fieles a la elección*, cosa amenazada de continuo por múltiples asechanzas: elegir a Dios no es suficiente para permanecer fieles en todas nuestras elecciones al hecho de haberlo elegido. La libertad impone *humildad:* los días de cada hombre vuelan inexorables hacia la conclusión de la perdición o de la salvación. A estas alturas, la libertad se carga de toda su tremenda responsabilidad; carga sobre sí el haber contribuído o el haber obstaculizado una decisión eterna e irrevocable.

Tanta responsabilidad manda que se haga un recto uso de la libertad de elección y, al mismo tiempo, lo orienta y lo guía. El hombre sabe que por sí solo no puede salvarse, pero que Dios lo socorre si su voluntad es buena. Esto hace que el hombre sea humilde en su libertad y oriente la elección en la espera de que la intervención de la Gracia pueda transformar su libre albedrío en la libertad propiamente dicha, es decir, la *libertas minor* de la elección del bien y del mal en la *libertas maior* de no poder elegir sino el bien, que es precisamente la libertad en Dios. Por esto, no sólo la Gracia no niega la libertad, sino que es precisamente ella la que funda la verdadera libertad del hombre, elevando la libertad de elección o el libre albedrío a la libertad del bien. Pero la Gracia, mientras discurren los días de la vida, siempre se puede perder y, por esto, la alternativa continúa y la responsabilidad de la opción no nos abandona. El problema Gracia-Libertad se plantea en estos términos: Dios crea seres libres y, al mismo tiempo, sostiene su libertad. Dios es el guardián de nuestra iniciativa personal y, por esto, no nos substituye: la intervención de la Gracia funda la libertad sobre el libre albedrío, es decir, sobre la libertad de elección. San Pablo expresa la relación Gracia-Libertad en un versículo lapidario: *ubi Spiritus ibi libertas.*

Libertas minor y *libertas maior*. La libertad en el tiempo preparatoria de la libertad en la eternidad; el libre albedrío abierto a la acción de la Gracia, para que ella lo eleve a la libertad en el bien: inserción misteriosa de lo divino en lo humano, la única que

explica el enigma de la libertad. El problema de cada hombre singular es el problema de la humanidad o de la historia, y de su significado absoluto. Cada acto libre es *necesario* en cuanto indispensable en el plan divino, en pro de cuya realización concurren solidariamente todos los actos humanos, incluso el más aparentemente insignificante, pero sólo tiene significado en cuanto es libre. Cada uno de nosotros, en plena responsabilidad, cumple «necesariamente» su parte en el plan de la Providencia, pero a condición de que se ofrezca «libremente» para actuarlo. El plan divino prevé la constante colaboración del hombre y de su libertad. Por esto, cada uno de nuestros actos compromete a la historia universal y nos compromete a nosotros mismos: tiene repercusiones infinitas para la humanidad y para el destino de quien lo realiza. En pocas palabras: Dios teje la historia, pero con la libertad de cada hombre, cuyos actos convergen solidariamente en la realización, a través del tiempo, de la suerte de la humanidad entera en un destino de eternidad.

El Cristianismo le ha revelado al hombre su esencialidad, porque le ha descubierto el sentido profundo de su libertad en las dos formas que anteriormente hemos aclarado. El libre albedrío, en definitiva, es la doble posibilidad de decidirse por Dios o de decidirse sin y contra Dios (así se explica también el enigma de la doble naturaleza humana, la carnal y la espiritual). La primera decisión lleva consigo la apertura a la segunda libertad, es decir, la orientación del libre albedrío hacia la libertad; la segunda es la negación del libre albedrío en el arbitrio o en la renuncia y la cerrazón de la voluntad ante la salvación. No son posibles más que dos actitudes morales esenciales: o la pelagiana de la autocelebración del hombre y de su autorredención (la moral no moral); o la agustiniana de la sumisión de la voluntad humana a la voluntad de Dios: en esta sumisión, que es obediencia y humildad, reside la libertad auténtica, en cuanto es libre obediencia a la verdad: «Conoced la verdad y la verdad os hará libres» (San Pablo); libres con una libertad que sobrepasa a la historia y al tiempo. La Redención ha hecho que el alma humana supiera que es más grande

que el universo, capaz de contenerlo y de rescatarlo en sí, porque sólo ella le ha dado al hombre los conceptos auténticos de espíritu, de persona y de libertad. Después del Cristianismo, el intento de mantener la moral aristotélica no es más que pretender sostener en pie una ética de los tiempos en que el hombre aún no conocía sus profundidades. El mundo griego no vió que el espíritu humano es un abismo en el que todo el mundo y todas las virtudes pueden hundirse para volver a encontrarse compuestas en un «equilibrio» más allá de todos los equilibrios de prudencia o de templanza y elevadas a la dignidad de concurrir en la realización de una «norma» que trasciende toda «lógica mesura». La moral cristiana no es euclídea. Estas cosas se las ha enseñado Cristo al hombre, porque Cristo, que se adentró en el hombre, le ha enseñado al hombre a adentrarse en las raíces ontológicas de su ser hasta encontrar la libertad en Él, es decir, a disponerse a autenticar la *libertas minor* en la *libertas maior*.

Por esto, concluímos que la libertad, como libre albedrío, es proceso de liberación del libre albedrío con respecto a la elección; es la conquista que cada hombre, singularmente, a sus expensas y con su ganancia, hace de sí mismo hasta el punto de trascender la misma elección, es decir, hasta el momento en que no puede elegir más que el Bien absoluto; o sea, hasta alcanzar la libertad del Santo: el fin de la libertad es la Santidad. Por esto, la tristeza de todo hombre libre es la de no ser Santo (la tristeza del sabio griego es la de no ser Dios). La libertad del *homo viator* es elección, y como libertad, trasciende la elección: *la libertad final se halla implícita esencial y operantemente en la libertad inicial*. Hay elección mientras dura la lucha, es decir, durante toda la vida, sin posible respiro y hasta exhalar el último aliento: la libertad en el bien se conquista en cada instante y en cada instante se puede perder: en cada instante el hombre se hace persona y en cada instante puede dejar de serlo. Toda la libertad de que es capaz la libertad, reside en disponerse a la transformación del libre albedrío en la plena libertad: a este nivel, al nivel máximo de su capacidad de apertura, la libertad realiza toda su *fuerza normal*,

actúa, integra, en el acto integral, toda su vocación: adquiere un *nombre*, es la *personalidad* de un hombre. En la meta, si logra alcanzarla, la libertad es total en cuanto es *libremente prisionera del Bien*, «prisionera de Cristo». Así, a través de las vicisitudes en el tiempo rescatado y de la alternativa continua y vigilante de la opción, que libremente se renueva en cada acción, la *inexorable libertad inicial de elegirme a mí mismo se concluye*, a través de la Gracia y por la presencia implícita y operante de un destino que la sobrepasa, en la *inexorable libertad final o libertad en Dios*. El enigma de la libertad encuentra de este modo su claridad — y su transparencia — en el misterio de la Gracia, que la funda gratuitamente sobre el libre albedrío. *Libres por la Gracia, Gracia para los libres:* disponibilidad y esperanza.

Capítulo XVII

DERECHO AL SABER Y LIBERTAD DE SU EJERCICIO

Platón, en la *República*, no se ocupa en modo alguno de la educación y de la instrucción de la masa o, como hoy suele decirse, de las clases bajas. Pero el mismo Platón, prescindiendo de los límites que a su filosofía le imponen la concepción griega de la vida social y de las circunstancias históricas, no le niega al hombre, en cuanto hombre, el derecho al saber. En efecto, su concepción político-social, aun siendo de forma «aristocrática» (y la «aristocracia» no es enteramente la antítesis o la negación de la democracia), admite explícitamente que un hombre perteneciente a una clase inferior, si se halla dotado de las aptitudes necesarias, puede ascender a «rector del Estado», y que uno de la clase superior, si no está dotado, puede descender a la de los «hombres de hierro». Por consiguiente, incluso a propósito de esto, Platón puede enseñarnos algo todavía: el derecho al saber, que es de la competencia de todo hombre en cuanto tal, no ha de considerarse en abstracto, sino en la concreción de cada individuo y de sus condiciones. Como derecho, no tiene límites (ya que, precisamente por ser un derecho del hombre, no es un privilegio de algunos o una concesión del Estado); sin embargo, en concreto, tiene como límites internos las capacidades, las aptitudes y la buena voluntad de cada hombre y, por lo tanto, se ha de ejercer en proporción de los límites propios de cada individuo. Platón no excluye *a priori* una clase social del derecho al saber o de su ejercicio; es más,

considera que cuantos forman una clase social inferior, pertenecen a ella, no porque hayan nacido de padres que ya pertenecieran a ella, sino porque no tienen aptitudes ni capacidades para adquirir un grado superior de saber que les permita entrar a formar parte de la clase dirigente. En otros términos, basándonos en un Platón purificado de las contingencias de la concepción social de su tiempo y de su patria, podemos decir que, aun reconociéndoles a todos el derecho al saber, los grados de ejercicio de este derecho son marcados por las capacidades y aptitudes de los individuos. Por consiguiente, el saber más elevado y expresivo de los valores más altos, es siempre patrimonio de una *élite*, no en el sentido de que sea privilegio o una prebenda de una determinada clase social, como si perteneciese a algunos individuos por derecho de nacimiento, sino en el de que es propio de los hombres que tienen la capacidad de elevarse a las formas más altas del saber, es decir, a las creadoras del mismo saber. Éste es un aspecto de aquella aristocracia a la que anteriormente me refería, la «forma» dentro de la que considero es necesario volcar el contenido de toda democracia, si se quieren democracias que no sean «regímenes», cuya evolución inevitable es la demagogia, que, fatalmente, conduce a la tiranía, a la dictadura, en que la democracia encuentra su negación dialéctica. En pocas palabras, si el derecho al saber es (como así es) derecho de todo hombre a formar la propia personalidad o a elevarse al nivel de su humanidad integral y más verdadera, una democracia que quiere garantizar este derecho no es la que democratiza, corrompe o disuelve las formas aristocráticas de la vida individual y social, sino la que, volcándose en ellas, se hace ella misma aristocrática y hace que cada hombre, en sus límites y cualquiera que sea su condición social, sea aristócrata, es decir, el mejor. De este modo, el concepto de *élite* se gradúa según los individuos, según el grado de *cualificación* que cada uno logra darse a sí mismo como persona, hasta el grado más alto, que expresa los valores más elevados; valores éstos que, por cierto, no son solamente los intelectuales o de la cultura.

Fijados estos conceptos orientadores, tratemos ahora de des-

arrollarlos en relación directa con el tema que nos ocupa y teniendo presentes las nuevas exigencias humanas y sociales, que el mundo contemporáneo impone a nuestra atención.

De cuanto hemos dicho anteriormente, se sigue que el *derecho al saber,* para que tenga validez de derecho, importa el *deber de aprender:* quien menoscaba este deber, renuncia por sí mismo a aquel derecho, o al menos renuncia al derecho de saber en aquella forma que no quiere aprender, conservándolo con respecto a otras formas, siempre que cumpla el deber de aprenderlas. En pocas palabras: el ejercicio del derecho al saber no puede desunirse, para que sea derecho de derecho, del correspondiente deber de aprender y de cuanto comporta el cumplimiento de tal deber. Y comporta muchas cosas: *a*) *respeto* por el saber que se quiere aprender, sea el que fuere; *b*) *empeño* en aprender, porque el mejor modo de respetar una forma de saber es el de empeñarse en su aprendizaje; *c*) *amor,* o dicho con una palabra injustamente maltratada: «diligencia», que implica respeto y amor a la vez, amor con humildad y modestia y también «inteligencia», porque la «diligencia», que es amor, es penetrante como el amor, no en el sentido de «posesión» del saber, sino en el de «entrega» a él, diligente y humildemente, para que se posesione de nosotros y nos empeñe a fondo en las «respuestas» (nuestras obras), que todo saber, en cuanto expresivo de valores humanos, tiene el derecho de esperar de nosotros, que tenemos el deber y, hasta diría, la «deuda» de darle; *d*) desinterés (no hay amor de entrega sin desinterés), como disposición fundamental, que después viene a ser un interés desinteresado por el saber en cuanto tal. Esto no significa esterilidad práctica, sino simplemente no reducir el saber a valor instrumental, a un medio para fines utilitarios, que, por lo demás, no se hallan excluídos del mismo concepto del saber desinteresado, ni guardan contradicción con él. Además de cuanto queda dicho, el derecho al saber, unido en una relación de implicación recíproca al deber que comporta, para que se ejerza de derecho, impone un examen de conciencia, es decir, una valoración de sí mismo, de las propias aptitudes, posibilidades y capa-

cidades personales, es decir, la conciencia de los propios límites. Yo no debo preguntarme, antes de exigir el derecho al saber, qué aprendizaje me es más útil o más redituable, sino qué soy capaz de aprender y qué forma de saber corresponde a mis inclinaciones y es proporcionado a mis capacidades. Esto significa simplemente *honestidad*, necesaria para que sea «honesto» el derecho al saber y su sacrosanto ejercicio. Por lo tanto, tal derecho comporta, para ser ejercido de derecho, una responsabilidad fuerte y consciente, una *moralidad fundamental;* y tener el sentido de la responsabilidad es poseer la primera «sabiduría» elemental, para exigir honestamente que sea respetado nuestro derecho al saber, en el ámbito del cumplimiento de los deberes relativos a él. Tal derecho implica, por consiguiente, un momento de «interioridad», que es conciencia de lo que somos y podemos ser, amor por el saber adecuado a nosotros y empeño en progresar en él; momento de interioridad que, en la forma más concreta y comprensiva, significa propósito firme, honesto y consciente de formarse cada uno libremente la propia personalidad y la personalidad que le es propia.

Y no se diga que es imposible conocer *a priori* la forma de saber que conviene a un hombre, como también que esté dispuesto a empeñarse y a amarla antes de aprenderla; tampoco cabe decir que la moralidad, de que anteriormente hablábamos, se conquista a través del saber y del perfeccionamiento. Es cierto que el saber es formativo de nuestra personalidad y de nuestro progreso moral, como también es verdad que aprendiendo ponemos a prueba capacidad, aptitudes y empeño. No lo negamos; es más, añadimos que nos podemos engañar al juzgarnos o al valorarnos nosotros mismos, pero esto no daña nuestro discurso, ya que éste sólo exige una disposición inicial a seguir honestamente nuestras aptitudes y capacidades (las rectificaciones eventuales o los cambios confirman este principio en vez de negarlo) y a cumplir el deber de aprender con todo lo que esto comporta, de modo que esta moralidad inicial se perfeccione todavía en el aprendizaje concreto y progresivo del saber.

Este discurso nuestro tiende a precisar y a mantener firmes dos conceptos que vienen a ser dos aspectos implicados en un solo principio: *a*) el derecho al saber no es un privilegio de *clase* o de determinadas personas; *b*) pero no es preciso transformar este derecho humano, abusando de él y, por esto, negándolo, en el privilegio de ejercerlo sin las *buenas* disposiciones para aprender o en el uso arbitrario en pro de nuestros fines individualísticos y, como tales, contrarios a la formación de nuestra verdadera personalidad. En tal caso, quien reclama el derecho al saber, no pide ejercerlo *libremente*, sino que exige acampar *arbitrariamente* como un verdadero «invasor» (es invasor quien ocupa un campo que no es el suyo) en el ámbito del saber, es decir, ser un verdadero ignorante, echándoselas de sabio, en una «zona de valores», que le son extraños e inalcanzables. El daño es doble: individual, como deformación de la personalidad, que no se forma según lo que podría ser y que se disfraza, como un ladrón, con trajes que no le pertenecen; y social, tanto por el uso estéril y «antiproductivo» del dinero público, como por las consecuencias antisociales que siempre lleva consigo un dislocado, es decir, un hombre «fuera de lugar», como es quien trata de ocupar u ocupa un lugar que no le corresponde y al que se aferra o pretende sólo porque ha usado arbitrariamente y no honestamente de su derecho a saber. En estos casos, el dislocado hace mal lo que quiere hacer o lo que hace sin tener capacidad para ello y, en cambio, no hace lo que hubiera podido hacer bien según sus propias aptitudes y posibilidades. Por consiguiente, el derecho al saber, que si es ejercido según los deberes que implica, crea un equilibrio ordenado y un orden justo en las personas y de las personas en la sociedad, en cambio, arbitrariamente usado, engendra desorden personal y social, desequilibrios peligrosos y problemas insolubles, aunque arreglados por los politicastros con compromisos equívocos y demagógicos. En un cierto momento, por su uso arbitrario, fomentado y explotado por tiranías y dictaduras o por la demagogia corruptora (y es corruptora y demagógica toda democracia que no se expresa en formas aristocráticas), el derecho al saber viene

a ser un arma poderosa para afirmar el derecho a no-saber con la pretensión de utilizarlo en la carrera hacia los mejores puestos o hacia las mejoras, que son una conquista legítima, sino el fruto de la avidez desenfrenada y violenta de los egoísmos. Naturalmente, el uso ilegítimo de un derecho legítimo no autoriza a nadie a servirse de este pretexto para abolirlo o negarlo, pero autoriza a todos a corregir las arbitrariedades, para que sea restablecido, garantizado y afirmado como derecho.

A estas alturas, el problema adquiere hondura y claridad en la manera más neta y radical.

No hay duda de que, históricamente, la democracia moderna, en su evolución, tiene el mérito de haber reivindicado el derecho de todos al saber, pero no se ha de olvidar (y casi siempre se olvida) que la democracia moderna (como cualquier otra forma, no sólo política, de progreso humano) es obra de la aristocracia, es decir, de los mejores: la revolución francesa es obra de los «aristócratas» de la cultura de su tiempo, que, por pura coincidencia histórica, también eran casi todos nobles; además, los teóricos posteriores de otras formas de democracia son hombres que han reivindicado el derecho de todos al saber, por el hecho de haber demostrado que ellos mismos lo sabían ejercer, precisamente con su iluminado pensamiento, en los límites en que se hallaba iluminado. Por lo tanto, el «democrático» derecho al saber no es una conquista de las masas (en la historia no existen conquistas de las masas, excepto para las demagogos de profesión, interesados en explotar a las mismas masas con todas las armas mentirosas y corruptoras de la propaganda) (1), sino la conquista de una *élite*, que ha descubierto y reivindicado en favor de las masas tal derecho humano, para que cada hombre, según sus capacidades y buena voluntad, ocupe un grado en la escala de la *élite*, es decir, tenga su cualificación. Por tanto, es verdadera nuestra tesis de que la auténtica democracia es la que se expresa

(1) Entiendo por «masa», cualquiera que sea la clase social a la que se pertenezca, al conjunto de individuos aún no cualificados por el recto ejercicio del derecho al saber.

siempre en formas aristocráticas, es decir, no la democracia demagógica, sino la aristocrática, cuyo cometido es el de elevar a formas superiores de vida a cada hombre, en proporción a su verdadera personalidad. Por esto nosotros, lo mismo que somos contrarios a la retórica del «trabajo intelectual», que, según un humanismo individualístico y parcial, considera a la cultura como el privilegio de una clase y a quien la posee como un privilegiado que tiene el derecho a despreciar y a dominar a los otros; así también somos contrarios a la más reciente retórica del «trabajo manual» que, desconociendo y despreciando los valores superiores del intelecto, a los que casi llega a acusar de ser «antidemocráticos» y «antisociales», reconoce como clase superior y privilegiada la de los obreros y campesinos. Aquí hay un voluntario desenfoque del problema, un equívoco deliberado: no se trata de substituir un privilegio por otro, la superioridad de una clase por la de otra, ni de nivelar a la humanidad según el grado más bajo, sólo porque la mayoría de los hombres no puede elevarse a los grados más altos (o cree que no puede elevarse debido a un falso concepto de elevación personal o social, situado en la ocupación de los puestos más elevados socialmente, en la ganancia y en el bienestar material), sino de eliminar todo dominio de una clase sobre otra y todo privilegio arbitrario del hombre sobre el hombre, tratando de elevar a todos los hombres, a cada uno según sus límites y posibilidades, al grado más alto posible de su perfección espiritual, que coincide con la plena actuación de la personalidad que le es propia y que no tiene nada que ver con la jerarquía social de los puestos. La elevación interior de un hombre no se mide arbitrariamente por el puesto que ocupa o por lo que *hace*, sino por el modo de realizar su trabajo y por lo que *es* intrínsecamente; es decir, siempre según un criterio que es auténticamente democrático, sólo cuando es auténticamente aristocrático. Por esto, tanto el trabajo manual como el intelectual carecen de nobleza, si el trabajo (todo trabajo) no se rescata en la nobleza del espíritu, que siempre es aristocracia; y es esta aristocracia y las instituciones que en ella se actúan las que hacen posible el pro-

greso de la democracia, es decir, la elevación de las masas para que dejen de ser «masa», y cierren las puertas a la demagogia, a la tiranía y a la dictadura.

* * *

El derecho al saber no es separable del acto educativo; más bien es el mismo acto educativo, en su sentido más amplio y más rico. Como tal, no sólo interesa al discente, sino también al docente, y asimismo al autodidacta, cuyos sujetos docentes son las personas con las que está en contacto, la familia, la sociedad, etc. Por consiguiente, el problema atañe a quien aprende, pero también a quien enseña: el derecho al saber es bilateral, del discente y del docente, el cual, enseñando, ejercita su derecho al saber, ya que enseñar es aprender junto al discente. La educación es momento de vida interior y es siempre autoeducación; pero, precisamente por esto, es comunicación y promoción recíproca: el acto educativo concreto, en la medida en que fomenta el saber de quien aprende, fomenta el de quien enseña: docente y discente son discípulos de la verdad, en el amor de promoverse recíprocamente, perfeccionándose mutuamente en la verdad. El acto educativo es el mismo derecho al saber en su forma más concreta de comunicación de las conciencias: es personal en cuanto social (yo promuevo mi personalidad en la medida en que promuevo la de los otros) y es social en cuanto personal (no se promueve la sociedad como conjunto de individuos, sino que cada individuo, al elevarse *personalmente*, promueve o eleva a la sociedad). Pero, para que el docente ejerza honestamente su derecho al saber enseñando a los otros, es necesario que cumpla con los deberes que comporta el aprender enseñando, como también el discente debe cumplir con los que implica el enseñar aprendiendo; por consiguiente, es necesario que, así como el discente revaloriza en concreto el derecho al saber cuando se dispone con respeto, empeño y amor a aprender, así el docente revaloriza el suyo solamente cuando se dispone

a enseñar con conciencia, preparación, dignidad, honestidad y amor. El acto educativo, en que se concretiza el derecho al saber, se frustra en su significado humano y en sus fines siempre que se menoscaba su fin de educación y de elevación integral del hombre o, mejor dicho, de los hombres que concurren a su actuación y que se reencuentran en la comunicación que tal acto comporta. Esto acontece siempre que el discente no está espiritualmente «preparado» para aprender y el docente para enseñar y cuando ambos no están dispuestos, en un plano de comprensión amorosa, a elevarse recíprocamente y a ser honesta y humildemente discípulos de la verdad a la que sirven y que, sólo en cuanto es servida, tiene la virtud de renovarlos, de edificarlos, de fomentarlos en su personalidad y de hacerlos hombres con el pleno derecho al saber.

Este concepto amplio de educación, no limitada a la escuela, que es solamente uno de sus aspectos, nos conduce a precisar el de saber, que hemos asumido en toda su extensión. Saber no sólo es el de la cultura humanística o altamente científica, ni mucho menos consiste en ocupar un puesto elevado en la vida social; *saber* es todo lo que expresa un valor y contribuye a formar una personalidad en la medida en que responde a sus aptitudes y capacidades, las actúa y las potencia. Saber es el del filósofo que indaga los abismos del espíritu y trata de descubrir la inteligibilidad última de la vida en su totalidad y universalidad, como también lo es el del campesino que cotidianamente trabaja su tierra; el pensador y el artista expresan valores traduciéndolos en sus obras, y lo mismo ocurre con el campesino cultivando su campo, que es su obra, obra de un hombre, espiritual, ya que también aquel campo expresa valores estéticos, sociales y morales. Derecho al saber es el derecho que tiene cada hombre a actuar libremente el «proyecto» que es él mismo cuando nace, es decir, a desarrollar y a formar su personalidad auténtica, la que responde a su vocación. Humanamente, tan respetable es el trabajo del artista o del filósofo como el del campesino y del obrero, sobre la base de una igualdad *esencial* de todos los hombres en cuanto hombres. Quien

ha escrito la *Divina Comedia* o la *Crítica de la razón pura* no tiene derecho alguno a despreciar a quien ha cultivado una parcela de flores o de verduras con el mismo empeño moral y con la misma dedicación al valor: también ésta es una respuesta humana y válida ante el valor, aun en su misma pequeñez, que, sin embargo, expresa una grandeza y una nobleza de ánimo, tal vez igual a las de una gran respuesta; y si lo desprecian, el gran poeta y el gran filósofo son inferiores a la *Divina Comedia* y a la *Crítica de la razón pura*, es decir, a aquellos valores a los que les deben su personalidad. De esto se sigue que, no sólo socialmente, sino incluso como valor de personalidad y como personalidad de valor, valen más un campesino y un artesano «logrados», que saben hacer bien y con amor su trabajo (ya con esto demuestran su estatura moral), que un altísimo personaje «arribado» no se sabe cómo por el motivo que todos saben muy bien. Tal personaje es un *parvenu;* y, como *parvenu*, él es el patán y no el campesino, él es el «dislocado» en su altísimo lugar; y, como «personaje», no es una «persona», la suya, sino su mixtificación. En tal caso, el derecho al saber se ha transformado en un abuso, en un privilegio sin credenciales válidas y genuinas.

Éste es el riesgo que la sociedad corre con las dictaduras y las democracias, demagógicas, que avanzan haciendo concesiones y asegurando su abuso arbitrario en vez de reconocer derechos y de garantizar su ejercicio. El círculo de estas formas políticas es fruto de una construcción hábil: se fomenta en las masas, sin freno alguno, la convicción de que el derecho al saber significa derecho de cada uno, indiscriminadamente, a elevarse en la jerarquía social sin considerar atentamente sus capacidades y sin preocuparse por saber nada, con vistas a ganarse las simpatías «populares» para que ellos, los administradores de las opiniones, tengan el número de votos que aseguren el poder; y se produce el fermento de las masas, que no dirigen sus simpatías a quien puede garantizar a cada uno, en el orden, la libre actuación de la personalidad que le es propia (que, por modesta que sea, vale más que otra que no le corresponda), sino a quien les promete, sin que co-

rresponda a un grado igual de responsabilidad, de preparación y de empeño, una condición social cada vez más elevada. El círculo es muy hábil, pero también muy «vicioso», no sólo en sentido lógico sino incluso en sentido moral. Sus consecuencias pueden experimentarse en la actualidad.

En estas condiciones, se degrada el derecho al saber, se rebaja a la categoría de derecho a estar cada vez mejor materialmente sabiendo cada vez menos; digo sabiendo cada vez menos, no en el sentido intelectual-moral de empeñarse cada vez menos en expresar valores o en formar la propia personalidad de valor. Enfocado así el problema, la carrera hacia el bienestar ya no tiene límite: quien tiene, quiere cada vez más, sin cuidarse de si tiene capacidades adecuadas y sin atender al sentido de responsabilidad y de dedicación que el nuevo escalón exige. Evidentemente, así se menoscaba la *línea moral*, la única que puede mantener el derecho en los límites de su honesta legitimidad; la única que garantiza la libertad de su ejercicio en la ley, es decir, más acá de la arbitrariedad, que es la negación de la libertad. Esto explica por qué actualmente un hombre, cualquiera que sea su trabajo, aunque sea remunerado adecuadamente y respetado, no está contento con su estado. La cosa está clara: no se quiere el libre ejercicio del trabajo formativo de la personalidad, no se siente la satisfacción moral que proviene de hacerlo bien y con honestidad; no se capta la altura espiritual de contentarse con lo que se tiene, en paz consigo mismo y con la conciencia; no: se quiere salir fuera del propio estado, apearse de la propia condición, para acapararse otra que le dé, aunque no guarde conformidad con su personalidad y vaya en contra de la honestidad, un mayor bienestar material. En tal caso, ¿qué sentido tiene hablar de derecho al saber? Tal derecho es sacrosanto y se respeta sacrosantamente cuando se ejerce para la libre formación de la personalidad y la elevación espiritual de sí mismo, valores que se pueden actuar con cualquier trabajo, con tal que se le aprecie y se le realice humanamente; pero se hace un arma peligrosa cuando se abusa de él (con lo que se viola). En tal caso, no se usa para lograr ser el hombre que se

puede ser (el más humilde trabajador puede incluso alcanzar alturas morales sumas), sino para satisfacer los egoísmos más desenfrenados; el bienestar material es lanzado a un nivel tal que acaba por hacer morir al espíritu, sofocado dentro de él.

De este modo, las clases llamadas inferiores no aspiran al respeto humano de su trabajo ni de sí mismas en su condición humana, sino a un bienestar material cada vez mayor, es decir, al fin opuesto a aquél por el que es sagrado el derecho al saber, como derecho de elevación de la persona. El derecho al trabajo es ejercicio de libertad y de la libertad del hombre de mejorarse a sí mismo físicamente, intelectual y moralmente; fuera de estos límites, yo, que entiendo el progreso de diferente manera a la de muchos y diversos «progresistas» de hoy día, no logro comprender su recto significado.

* * *

El derecho al saber, no separado de los deberes que implica, comporta el libre ejercicio de otro derecho: el derecho al trabajo. Esta indicación merece ser desarrollada.

El «saber», en el sentido más comprensivo, es el momento intelectual, que sería práctica y socialmente ineficaz, si por algún impedimento no pudiera traducirse en una obra humana. Por lo tanto, quien ejerce libremente el derecho al trabajo, que no sólo significa derecho a procurarse los medios de subsistencia material (según un concepto empobrecido del mismo trabajo), sino derecho a dar los frutos de sus capacidades educadas, su aportación a la sociedad y a afirmar su dignidad de hombre. Sin el trabajo, el saber no saldría del campo intelectual, no se concretaría en una obra, no entraría en la historia: es a través del momento «operativo» del trabajo como los valores entran en la historia, se manifiestan históricamente, vienen a formar la tradición, marcan el progreso y lo fomentan, educan a los hombres. Quien sabe — en los límites de su saber correspondiente a sus aptitudes y vocaciones — tiene el deber de producir, es decir, de expresar en una

obra lo que sabe; pero precisamente el cumplimiento de este deber le da la exigencia del derecho al trabajo, es decir, a realizar el momento en que traduciendo prácticamente los valores, forma su personalidad y da su aportación a la sociedad, de la que sus obras personales son patrimonio para el bienestar y el progreso de cada uno y de todos sus miembros. Una sociedad que no garantiza el derecho al trabajo, así entendido, a todos sus miembros, todavía no ha progresado lo bastante en el respeto de la persona humana.

Pero también, a propósito de esto, es preciso cuidar de que el principio no sea corrompido por las demagogias. El derecho al trabajo no puede separarse, para que sea un derecho de derecho, del cumplimiento del deber de aprender a saber trabajar, es decir, del efectivo y honesto ejercicio del derecho a saber. En caso contrario, si el derecho al trabajo vale incluso para quien no sabe y se niega a saber y a trabajar bien, entonces viene a ser un pretexto para hacerse mantener a expensas de la sociedad. La «plena ocupación» de todos los ciudadanos es ciertamente un ideal que se ha de perseguir, porque el trabajo es dignidad y condición de dignidad; pero la ocupación plena, indiscriminada, incluso de quien, habiendo hecho el haragán toda su vida y teniendo toda la «buena intención» de continuar haciéndolo, con el pretexto del derecho al trabajo, pide una «ocupación» sólo para tener un pretexto de procurarse los medios de subsistencia, no es el reconocimiento de un derecho, sino la violación del derecho que la sociedad tiene de exigir dar trabajo a quien quiere y sabe trabajar para el bien propio y para el bien común. El principio de la plena ocupación se ha de actuar integralmente, pero en los límites de dar ocupación a cuantos se hayan empeñado en aprender un determinado trabajo para trabajar bien y honestamente. Cuando en la actualidad se habla de desocupación intelectual y se solicita del Estado y de las entidades privadas la ocupación de todos porque todos tienen derecho al trabajo, no se piensa en cuántos son verdaderamente, cada uno en su competencia, «intelectuales», y cuántos, en cambio, no son más que individuos en posesión de un

diploma o de una licenciatura o de cualquier otro pedazo de papel, sin ser en realidad tales intelectuales. El problema no está en ocuparlos a todos, sino en ocupar a todos aquellos que tienen, no los títulos, sino la cabeza en regla para ser ocupados; para éstos, el derecho al saber es inviolable, como lo es para una sociedad en la que todos sus miembros estén en condiciones de hacer valer este derecho. Sé muy bien que aquí nace un problema humano y social: ¿qué vamos a hacer con quienes no saben hacer lo que pretender hacer? ¿Los dejaremos desocupados, con todas las consecuencias de envilecimiento y de sufrimiento personal y con los peligros sociales que la desocupación comporta? Desde luego, no; pero afirmo que, antes de «colocarlos» en un puesto en el que se hallarán «dislocados», es preciso reeducarlos, ante todo moralmente, de modo que adquieran el sentido del deber inseparable del derecho al trabajo (lo que no es más que sentido de la responsabilidad), de modo que acepten un trabajo de categoría inferior que corresponda a sus capacidades. Tal aceptación, para que no deje resentimientos y descontentos (que después repercutirían desfavorablemente en el trabajo y en toda la vida social de estas personas) y para que no parezca una imposición y una injusticia, debe ser obra de educación moral. Habría, pues, que convencerles de que es mucho más digno hacer en la vida lo poco que cada uno sabe hacer, aunque sea humilde, que pretender hacer lo que se hace muy mal porque es superior a nuestras capacidades. El derecho al trabajo no significa una carrera hacia los mejores puestos, como si fuéramos piratas de la sociedad, sino exigir cada uno el propio puesto, el que le corresponde: saberse contentar y cumplir con el propio deber, estar contentos del propio trabajo honesto. Sobre esta línea moral interior es sobre la que se edifica sacrosantamente el derecho al trabajo, la dignidad de un hombre y la salubridad integral de la sociedad. El hombre, cualquiera que sea el puesto que ocupe, no debe olvidar que depende de él, y no del puesto que ocupa, el ser pequeño o grande, miserable o noble, un príncipe en el espíritu y, con la gracia de Dios, incluso un Santo.

Después de cuanto queda dicho, no dudamos en rechazar la tesis de cuantos, con pretextos especiosos e interesados, quisieran mantener atrasadas, en la ignorancia y en la falta de cualificación, a algunas clases sociales, impidiéndoles su elevación social y moral, haciéndoles impotentes para ejercer el trabajo del que cada hombre es capaz. Todos deben estar en condición de ejercer el derecho al saber en el cumplimiento del deber de aprender; y, sabiendo cada uno su trabajo, todos tienen el derecho al trabajo. Sin embargo, es necesario que precisemos. Admitido el principio de la educación de cada hombre y de las llamadas clases atrasadas, en virtud del derecho al saber; admitido que es necesario rechazar la tesis según la cual es mejor que el pueblo permanezca ignorante, porque así es socialmente menos peligroso (lo que significa: porque así se deja pacientemente explotar por la clase dirigente sin proporcionarle molestias o desagradables molestias), es necesario precisar, para que las buenas ideas incluso esta vez no se corrompan, qué significa «elevación» o «educación» del pueblo. Si todo se reduce al solo mejoramiento económico o material — para que tenga cada vez mayores *conforts,* lo necesario y lo superfluo, diversiones lícitas e ilícitas, más allá de toda línea moral — sin un correspondiente avance espiritual y una educación que ante todo sea interior, el pueblo ni se ha educado ni elevado, simplemente se ha corrompido. Ha pagado el bienestar material, no sólo a costa de no adquirir nada en el espíritu, sino perdiendo incluso la sencillez y pureza de sentimientos y la moderación y templanza espontáneas propias de la genuina alma popular. En vez de servirse de las mejoras económicas como condición y medio de perfeccionamiento espiritual — y en este sentido verdaderamente humano y personal —, no piensa más que en obtener otras, por avidez de bienestar, sin más límite o medida. Y no sólo esto, sino que, corrompido de este modo, no se ayuda de su grado de saber para trabajar con dignidad en los limítes de su competencia, sino que recurre a todos los medios para que se le dé un trabajo que considera más elevado, sin importarle si es superior a sus capacidades. De este modo, se desordena todo el equilibrio

social y se viola la justicia más elemental en lo que a las relaciones y proporciones se refiere. Actualmente constituye una experiencia irrefutable, el hecho de que en aquellos lugares o sectores en los que se ha realizado un progreso material con métodos y con un enfoque del problema de la justicia social en sentido puramente económico y materialístico, en vez de producirse un debilitamiento de las tendencias subversivas, se ha producido un verdadero incremento de ellas. No hay por qué maravillarse ingenuamente ante este caso de experiencia actual; la maravilla tendrá razón de ser si no sucediera así, al haber identificado el problema de la justicia social con el del bienestar, sobre la base de un enfoque materialístico y de lucha de clases y sin haberse preocupado de educar, cualificar, formar en suma una conciencia moral y humana en la colaboración de las clases. De estos equívocos han brotado otros más graves aún entre doctrinas comunistas y doctrinas católicas. Por último, una observación: yo no digo que las mejoras materiales no deban existir; más bien añado que es necesario extenderlas; pero digo que este problema se ha de enfocar desde un punto de vista que no es precisamente el materialista-económico, es decir, más allá de la confusión que se ha creado entre «paz temporal» de cada hombre en la fraternidad humana (principio propugnado por el Cristianismo) y «bienestar material» en el odio y en la lucha de clases.

* * *

Las últimas consideraciones nos introducen ya en la segunda parte de nuestro argumento, concerniente a la libertad de ejercicio del derecho al saber. Reconocer un derecho sin la libertad de ejercerlo, es hacer una afirmación abstracta, ineficaz; pero también reconocer la libertad de su ejercicio sin crear las condiciones suficientes, es seguir todavía en un orden abstracto, en la libertad puramente formal, ya que todo ejercicio de libertad, cualquiera que sea, importa concretamente condiciones, cuya actuación hace

posible, en concreto, el ejercicio de la misma libertad. El error del liberalismo ha sido precisamente el de preocuparse solamente de las libertades formales (libertad política, de saber, de trabajo, etc.). Formalmente, en un régimen liberal de sufragio universal, todos los ciudadanos gozan de la libertad política; ¡lástima que no todos tengan el mínimum indispensable de condiciones para ejercerla! No se quiere reconocer que quien se halla oprimido por la necesidad hasta el punto de ver envilecida su dignidad humana más elemental, no goza de las mismas condiciones necesarias y suficientes para ejercer su libertad política que quien está a salvo de tales necesidades. Quien tiene mucho o demasiado y quien no tiene nada, hasta el punto de ser un paria al margen de la sociedad, tienen formalmente la misma libertad política, pero no gozan ciertamente de las mismas condiciones para ejercitarla. Desde este punto de vista, el liberalismo y la sociedad capitalista sólo garantizan las libertades a quien vive bien, en cuanto le aseguran su ejercicio. Sin embargo, de este modo, la libertad formal de todos los ciudadanos viene a ser, en el ejercicio concreto, el privilegio de una sola clase, de la dirigente, garantizada por potentes condiciones económicas. El liberalismo, no obstante sus innegables méritos, es, bajo este aspecto, el sistema en que conviven los hambrientos de turno, explotados por los pudientes de turno. Ahora bien, el problema no está en asegurar una ordenada rotación de hambrientos y de ricos, de explotados y de explotadores, sino en garantizarles a todos, no sólo las libertades formales, sino su concreto ejercicio; es decir, que todos tengan las condiciones necesarias y suficientes para ejercer tales libertades; lo que equivale a decir que todos se hallen liberados, ante todo, de la necesidad. En efecto, la primera condición, para que exista un libre ejercicio del saber, es precisamente económica. ¿Cómo puede ejercer en concreto este derecho quien, aun teniendo buena voluntad, amor y capacidad hacia un determinado saber, carece de un mínimum de condición económica? Entonces, el derecho al saber es ineficaz y no puede ejercerse, y la carencia de las condiciones hace del hombre un desgraciado, un resentido, un turbu-

lento. Tomadas las oportunas precauciones para que el dinero público no se gaste mal, es decir, para que cada hombre se encamine a hacer aquello para lo que tiene aptitudes y capacidad y no lo que veleidosamente quisiera pero no sabe hacer, considero que, de cuantos carecen de una condición económica para el libre ejercicio del derecho al saber, el Estado debe asumir su mantenimiento en las diversas clases de escuelas; y toda hacienda, el de sus futuros operarios, que son parte esencial de la empresa y no sólo asalariados que presten su mano de obra. El principio que afirmo trata de eliminar una injusticia en el libre ejercicio del derecho al saber y en el de otros derechos. En lo que atañe al derecho al saber, la podemos formular de la manera más cruda, por ser la más verdadera: «Tanto yo que soy rico como tú que eres paupérrimo, tenemos el mismo derecho al saber; luego tú eres igual a mí y no tienes de qué lamentarte; pero si yo tengo medios para ejercerlo y tú no, no es culpa mía, arréglate como puedas y si no lo haces, peor para ti; mientras tanto, yo lo hago». Esta libertad de ejercicio del derecho al saber ya no es una libertad, es un privilegio inhumano, antisocial, egoístico, cruel.

Ahora bien, para salvaguardar integralmente el principio que hemos afirmado, es necesario precisar: *a*) que a cada uno debe dársele la condición económica para que sea libre de ejercer el derecho al saber, pero teniendo en cuenta que el saber que ha de atender ha de ser aquél para el que tiene disposición, amor y capacidad; *b*) que quien le dé o le asegure esta condición — el Estado u otra entidad cualquiera que sea — no debe imponerle una determinada ideología política ni la elección del tipo de saber según sus intereses. En este último caso, se daría la condición económica, pero al precio de la libertad, cuyo ejercicio debería ser garantizado por aquélla; se trataría de una generosidad interesada y de una caridad suficientemente deformada. Si el saber es un derecho, en los límites y en el orden que hemos indicado, también es un derecho su libre ejercicio y, por consiguiente, incluso la condición económica para realizarlo; por lo tanto, debe darse tal condición, para que no se resuelva contradictoriamente

en la negación de la libertad que debe garantizar, sin imponer ideologías de ninguna clase o un determinado saber, sino dejando a cada uno en libertad de elegir según sus inclinaciones y capacidades naturales y exigiéndole solamente que cumpla los deberes que aquel derecho comporta. En caso contrario, sólo se da la condición económica para un trabajo forzado.

Y, entonces, la segunda condición para el libre ejercicio del derecho al saber es la libertad del saber, que no es monopolio del Estado o de otras entidades, ya que cada uno es libre de elegir el saber que le es idóneo y más adecuado a su personalidad. Precisamente en nombre de este libre ejercicio del derecho al saber, reivindica sus derechos la escuela libre, con el fin de poder cumplir con sus deberes educativos, sociales y morales. Toda persona o familia tiene el derecho de elegir la escuela que desea, según el tipo de educación preferida, sin que, en nombre de una pseudolibertad o de pretendidos pseudoderechos del Estado, se le imponga un tipo de educación, es decir, una forma de vida. La sociedad debe estar formada por hombres libres antes que por libres ciudadanos, que, siendo libres como ciudadanos, a veces no son libres como hombres, es decir, no es cada uno la persona que quiere ser. Por otra parte, precisamente el derecho de la escuela libre le impone a ésta deberes. Entre otros está el de dar la condición económica, necesaria al libre ejercicio del derecho al saber, a quien carece de ella y la merece. Y esto al menos en la medida en que la da el Estado u otras entidades. Me explico: si el derecho a la escuela libre es reconocido para asegurar a cada uno el derecho a elegir el tipo de educación que libremente desea, de ello se sigue que el ejercicio de este derecho ha de ser reconocido en favor de todos; y como una de las condiciones para ejercerlo es la económica, se ha de concluir en la necesidad de darle tal condición a quien carezca de ella. En caso contrario, la libertad de elegir la educación que se desea viene a ser un privilegio de quien tiene la condición económica. Consideremos el caso concreto de un niño que, aun no teniendo la vocación sacerdotal para entrar en un Seminario o en una Orden religiosa, desee elegir una es-

cuela en la que se dé una educación inspirada en la religión que él practica; supongamos que no dispone de la condición económica para ejercer su derecho a un saber libremente elegido. En tal caso, la escuela libre, para que el derecho sobre el que funda su existencia sea de pleno derecho, tiene el deber de darle la condición económica al niño que se halla privado de ella y sin la que no puede ejercer la libertad del derecho al saber. De este modo, la escuela libre de inspiración religiosa es plenamente cristiana y los religiosos y las religiosas que la tienen añaden a sus méritos este otro para llamarse con mayor dignidad cada vez, incluso en la práctica educativa y en la acción social, hijos o hijas de María Santísima o del Sagrado Corazón de Jesús. En caso contrario, ejerce libremente el derecho al saber que desea y, en nuestro caso, a una educación inspirada en la religión propia, solamente quien está en condiciones de poderlo pagar; pero un derecho, cuyo ejercicio depende de una condición económica privilegiada, ya no es un derecho de todos, sino sólo el privilegio de algunos. Por otra parte, una vez reconocido el derecho de la escuela libre en nombre del derecho que cada uno tiene de elegir la educación que le es conveniente y una vez que la escuela libre cumple sus deberes, no vemos por qué, habida cuenta de su función social, no debe tener la ayuda necesaria incluso por parte del Estado, precisamente porque el Estado tiene el derecho de asegurarles a todos la libertad de ejercicio de un saber libremente elegido y no impuesto por el mismo Estado o por quienquiera que sea. Y no se pongan en juego los llamados derechos o ideales de la escuela laica, en el sentido de la ideología del laicismo, porque respondo sin tardanza que en el concepto de Estado no se halla esencialmente implícito el laicismo y que una escuela laica para todos, sin libertad de elección, es una imposición y una violación del ejercicio del derecho al saber. Nadie está autorizado a servirse de un pretendido «librepensamiento» para negar la «libertad del pensamiento», y de un pretendido agnosticismo para imponer el dogmatismo más opresivo de la libertad de conciencia. Como también añado inmediatamente que nadie debe imponer una forma, cualquiera que sea,

de clericalismo. Yo defiendo solamente los sacrosantos derechos de una educación inspirada en la religión y, de este modo, en la verdad del catolicismo y los derechos de los católicos.

No se olvide que el derecho al saber, como ya hemos dicho, se concreta en el acto educativo, que implica tanto al discente como al docente; y como enseñar es la manera de ejercer el derecho al saber propia del docente, se sigue que las condiciones —económicas y de libertad del saber— indicadas por nosotros como necesarias para el libre ejercicio de tal derecho, también se han de dar y asegurar al docente, a todo aquel que enseña, en una escuela estatal o libre, en una fábrica, en un campo, etc.

Volviendo a la condición de la libertad del saber, añadimos por último que se halla asechada de muchos modos, sutiles o velados. Es cierto que el Estado tiene el derecho de promover ciertos estudios o menesteres según las necesidades de la sociedad en una determinada situación histórica o por el bien público; pero este derecho jamás debe ser llevado al exceso; de otro modo, con el pretexto del bien público, se acaba por imponer a cada uno, contra sus inclinaciones, un saber-forzado para un trabajo forzado y se mata la libertad de ejercicio del derecho al saber. Si una ciudad está asediada, en esta circunstancia, todos los ciudadanos tienen el deber de hacer lo que se les exija para el bien y la salud común; pero no es preciso transformar ésta u otras circunstancias excepcionales en situaciones permanentes, haciendo de una sociedad una prisión de la que el Estado sea el carcelero. El Estado debe asegurar el libre ejercicio del derecho al saber, no elegir el tipo de saber o de trabajo e imponerlo a los ciudadanos. Si yo me siento inclinado a plantar cebollas y lo hago con amor y competencia, el Estado no debe imponerme cultivar patatas, sólo porque en sus «planes quinquenales» ha elegido (él por mí) que todos debamos cultivar patatas. En este caso, la asegurada condición económica garantiza simplemente la esclavitud de todos y la pérdida de la libertad.

Una tercera condición, sin tener en cuenta otras que, sin embargo, merecerían ser consideradas, es limitar la excesiva espe-

cialización, que, llevada más allá de ciertos confines, mengua el libre ejercicio del derecho al saber, ya que restringe el campo de competencia, reduce el saber al mínimo, mecaniza el trabajo y embota a la inteligencia. Especialización es perfeccionamiento técnico-mecánico, y de ningún modo ahondamiento ni perfeccionamiento intelectual; hace perder el amor por el trabajo, lo hace técnicamente perfecto y económicamente útil, pero lo despersonaliza y lo hace productivo en obras impersonales, en serie, anónimas, inestéticas.

Por último — y con esto concluyo — es necesario, para que de verdad sean respetados el derecho al saber y la libertad de su ejercicio, que el saber no sea en ningún caso contrario o negador de la realidad que es el hombre en su integralidad y en sus aspiraciones profundas que podemos sintetizar en la armónica unión de «paz temporal» o de los valores vitales y de «paz espiritual», la primera subordinada a la segunda, no como el medio con respecto al fin (porque el cuerpo, como parte integrante del hombre, no es medio), sino como colaboradora. Un saber que no responda a la realidad del hombre integral y a sus fines históricos y superhistóricos, personales, sociales y supersociales, y que sólo se preocupe del bienestar material y del progreso civil, produce tal desnaturalización del hombre y tal holladura de la persona y de sus valores, que es peor que la ignorancia, o, mejor dicho, es la forma de ella que se conoce con el nombre de *necedad*. En efecto, tal saber viene a reducir al hombre a no saber quién es él y a no saber lo que dice, como el *insipiens* del Texto Sagrado. En efecto, se puede ser «doctos» y ser *insipientes*, analfabetos de los valores espirituales. Ésta es la peor forma de analfabetismo, la que acaso conoce el alfabeto de todas las ciencias y las mismas ciencias, pero ignora el alfabeto del espíritu, por el que el hombre es hombre.

Quizá esta posición mía no haya satisfecho plenamente a nadie y haya disgustado a muchos. Y es que quizá, concebida así, queriendo sinceramente, sin compromisos equívocos, satisfacer la verdad, sea una posición de lujo e inútil para los intereses personales; pero no importa: pretende ser una posición de responsa-

bilidad, sin términos medios ni segundos fines, en un momento grave para la sociedad humana y sus valores perennes; posición que toda persona debe asumir honesta, libre, desinteresada y valientemente, cueste lo que cueste, incluso al precio de la cicuta.

Capítulo XVIII

LA METAFÍSICA DE LA EXPERIENCIA INTERNA

1. Sus fundamentos. — Platón, en uno de sus diálogos metafísicos, el *Parménides*, distingue la que él llama la «Ciencia en sí» de la «ciencia en nosotros». La primera es el mundo inteligible o de las Ideas, realísimo y trascendente; la segunda, lo que de las ideas se refleja en la mente humana y es conocido por el hombre. Por lo tanto, «nuestra ciencia», según el filósofo griego, no es toda la verdad, o la Verdad en sí misma, sino sólo una imagen, un reflejo inadecuado e imperfecto (siempre inadecuado e imperfecto) de la Verdad en sí trascendente.

La «Ciencia en sí», por consiguiente, escapa siempre — según Platón — a nuestro alcance, nos sobrepuja, si bien es el principio de la «ciencia en nosotros»: la inteligencia humana, por más que sea capaz de verdad, dista mucho de la verdad absoluta. Y sólo es capaz de verdad por cuanto existe la Verdad en sí y en cuanto que un reflejo de ella es percibido por el entendimiento; el cual es objeto, y no creación de la mente. Realidad y trascendencia de la verdad al entendimiento: he aquí los primeros fundamentos de la metafísica de la experiencia interna, propia del idealismo realístico o platónico.

Presencia y trascendencia de la verdad; participación y distanciamiento. El concepto mismo de participación, si bien se entiende, indica que la verdad no es extraña a la mente, es decir, que la mente es susceptible de verdad; mas al mismo tiempo nos dice que la verdad conocida por la mente no es toda la verdad, no es la verdad como ella es en sí misma: de ahí el distanciamiento. Podríamos decir que la verdad de que el hombre participa es el

puente tendido sobre el abismo que separa a la mente creada de la Mente absoluta. La participación tiene como un doble aspecto: la presencia (la imagen en mí de la verdad en sí) y la ausencia (la trascendencia de la verdad).

2. Primer carácter. — La verdad se hace presente en nuestra mente no en su plena realidad, sino cabalmente como un reflejo, como una imagen en el espejo. *Videmus per speculum.* Con esta última expresión acabamos de formular en términos del platonismo cristiano el platonismo de Platón y de Plotino; es más, podríamos decir en términos del platonismo de Agustín, el gran padre de la metafísica de la experiencia interna.

Agustín identifica el Mundo platónico de las Ideas y el Νοῦς plotiniano con el Verbo, que es la Sabiduría en sí, la Verdad, que se encarnó y sacrificó por la salvación y redención del hombre. Con tal identificación (aparte su importancia y su significado teológicos, de distinto cariz que los filosóficos), el idealismo platónico de golpe se transfigura y adquiere un nuevo y más medular significado metafísico y gnoseológico. La verdad es, de esta suerte, reflejada en nosotros como la imagen en el espejo; pero adviértase que la mente humana no es un espejo, es decir, no es pura receptividad, sino actividad.

La verdad que a la mente se hace presente es su propia vida, su propia fuerza operante: orden y orientación, guía y estímulo. En ella encuentra sus energías la compleja actividad del espíritu humano y, al mismo tiempo, su síntesis concreta, su unidad viviente. El concepto platónico de innatismo queda transformado — con transformación metafísica y radical — en el de *presencia*, de interioridad de la verdad. Ya no es el conocer como un «recuerdo del pasado», sino como un «recuerdo del presente», como perenne presencia que exige la presencia del alma en esta presencia de Dios o de la verdad en ella.

En resumen: *a*) interioridad de la verdad en el espíritu y participación en ella de toda nuestra realidad humana; *b*) recuperación de la profundidad metafísica de nuestro ser y, consiguiente-

mente, la investigación inteligente como proceso de interiorización, de retorno a nosotros, donde habita la verdad. Presencia operante de la verdad en nosotros, como objeto de la mente, y, consiguientemente, como principio del dinamismo del pensamiento: he aquí el *primer carácter* esencial de la metafísica como experiencia interna.

Sabemos, sin embargo, que la verdad en nosotros no es la verdad en sí; ésta la fundamenta y la trasciende. La Verdad en sí existiría igualmente aunque no existiese la verdad en nosotros, es decir, aunque no hubiese sido creada mente finita alguna. Dice, pues, el realismo: «La Verdad existe, y se identifica con la Mente suprema creadora». Y la trascendencia: «La Verdad trasciende el orden humano y natural».

Y es el mismo concepto de interioridad el que comporta tanto la realidad como la trascendencia de la verdad. La interioridad es, en efecto, por sí misma negación de la inmanencia: identificar «interioridad» con «inmanencia» (como lo ha hecho el idealismo moderno, que por eso es espurio respecto al griego-cristiano, el único auténtico) es negar la interioridad en la inmanencia. Si la verdad (toda ella) fuese inmanente al pensamiente, el pensamiento humano finito sería principio de sí mismo; es más, sería Dios, la Verdad en sí misma.

Pero con ello dejaría de existir la interioridad, en cuanto que no tendría sentido el decir que la verdad es interior al pensamiento: conocida y no creada por el pensamiento), por cuanto el pensamiento mismo sería la verdad y toda la verdad. Solamente en cuanto el pensamiento participa de verdad — sin ser él mismo la verdad —, la verdad le es interior, y si es interior, es trascendente. El dicho agustiniano *in interiore homine habitat veritas* es inseparable del agustinianísimo *trascende te ipsum*, que es el fundamento metafísico y también teológico de la interioridad.

3. SEGUNDO CARÁCTER. — De aquí el *segundo carácter* esencial de la metafísica de la experiencia interna: la trascendencia real de la verdad interior a nosotros, por el cual la metafísica de

la experiencia interior es, por su mismo orden intrínseco, metafísica de la trascendencia, de lo subjetivo a lo objetivo, según la feliz expresión de Blondel.

Se participa de la verdad interior si todo el hombre se dispone a participar de ella. Es ella objeto del entendimiento y garantía de la veracidad de los juicios de la razón; mas entendimiento y razón participan en aquella síntesis total del hombre que es el espíritu. Abreviando: todo el espíritu — es decir, el hombre en su integridad — está llamado a estar presente en la verdad, que en el orden natural es toda su verdad, y, como tal, es el fundamento o la condición de su futura participación en la Verdad en sí y, consiguientemente, de su orden sobrenatural. La verdad es el destino del espíritu y la sola realidad necesaria que da un significado a la palabra destino. Ella, objeto del entendimiento, lo es de todo el hombre — alma y cuerpo —; es, pues, objeto del acto espiritual, que es a un mismo tiempo intelectivo y racional, voluntario y sensitivo, en cuanto que toda forma de actividad del espíritu es la expresión de un valor y, por tanto, de una verdad real.

La verdad se capta no con la «lógica» de los compartimentos estancos (la anatomía presupone el cadáver), sino con la «lógica inclusiva» (que, como tal, incluye también la lógica exclusiva, como un tiempo de la misma) de las formas de la actividad del espíritu, de manera que el espíritu en la comprensión viviente de esos actos realiza toda su fuerza normal, y en la convergencia normal de todo él la tensión de que es capaz hacia la verdad que lo solicita y lo trasciende.

4. TERCER CARÁCTER. — El acto espiritual es sintético: es acto integral de la experiencia integral. La unidad concreta de toda la vida espiritual, convergente en la búsqueda, en el amor y en la aspiración a la posesión de la verdad total, es el *tercer carácter* esencial de la metafísica de la experiencia interna.

Los términos que hemos usado de «imagen» o de «reflejo» de la verdad en nosotros (y, por lo tanto, dualismo y trascendencia), de «presencia» de la verdad y, al mismo tiempo, de «inconmensu-

rabilidad» entre las dos formas de verdad importan necesariamente la analogía entre la Verdad en sí y la verdad en nosotros o participada. Entre el saber humano y el Saber en sí existen diversidad de naturaleza: las dos formas de saber no son unívocas. Por consiguiente, la relación entre ambos es analógica. El ejemplarismo, que de Platón a Agustín y San Buenaventura caracteriza al idealismo realista y su metafísica, es una garantía contra el ontologismo; es más, es la exclusión del mismo: si es ejemplarismo, es también analogía; y si es analogía, no puede ser ontologismo, que es una filiación espuria del agustinismo auténtico. En consecuencia, acusar de ontologismo (nosotros vemos las cosas y las ideas en Dios, y a Dios mismo en su esencia) a esta metafísica es erróneo e injusto.

5. Cuarto carácter. — Al contrario, la relación analógica entre el pensamiento en sí y nuestro pensamiento, entre la Verdad absoluta y nuestra verdad participada, entre el Ser y nuestro ser es el *cuarto carácter* esencial de la metafísica de la experiencia interna. Por otra parte, la relación fundada sobre los dos conceptos de la interioridad y de la trascendencia, al paso que evita la univocidad del ser, y por tanto el monismo y el panteísmo, garantiza la inserción de las dos formas de realidad y pone, desde el origen, a la criatura en relación con el Creador.

Por último, resulta evidente de cuanto llevamos dicho que, si existe inconmensurabilidad entre el Ser, Verdad en sí, y mi realidad, y al mismo tiempo participación a través de la presencia analógica, tal presencia estimulante y activante enciende en la mente finita el deseo de poseer la Verdad en sí. La noción primitiva y operante del Absoluto no encuentra su objeto real correspondiente en ninguna de las cosas finitas ni, por consiguiente, en todo el universo creado. Careciendo, pues, tal noción de subsistencia real (ningún ente finito es o posee a Dios), origínase en nosotros el deseo incontenible de alcanzar tal posesión.

La presencia de Dios en nosotros, sin la posesión de Dios, nos enciende en amor de Dios. La filosofía, cuyo objeto propio es lo

real o verdadero y a través de ello la aspiración al Ser real en sí, revela en este punto su vocación teológica. La búsqueda se convierte en *eros* (Platón), en *charitas* (Agustín): amor, no sólo como aspiración y consiguientemente como ausencia, sino también, en sentido cristiano, como riqueza y algo positivo. No se trata de un amor cualquiera, sino del amor total hacia el Bien absoluto; la infinidad del objeto no consiente medida. He aquí por qué Platón — y, después de él, Agustín, pero con muy otro espíritu — llama a la filosofía «entusiasmo», «delirio», «manía».

6. QUINTO CARÁCTER. — Este sentido preñado, totalitario, terriblemente empeñoso hasta el martirio, es decir, hasta dar *testimonio* de la verdad, es el quinto carácter esencial de la metafísica como experiencia interna: el que revela toda su profunda humanidad y al mismo tiempo cuanto de divino hay en el hombre.

Podríamos, pues, concluir que la esencia perenne de este tipo de metafísica, que podríamos llamar también «metafísica de la verdad», está constituída por la interioridad y trascendencia real de la Verdad, de la cual el hombre está llamado a participar en la plenitud del acto espiritual: disponerse totalmente por ella, cuya presencia opera activamente en él, en cuanto que la Verdad es principio (participación inicial) y fin (participación final) del dinamismo interior del espíritu.

Tratemos ahora de defender a la metafísica de la experiencia interna de algunas críticas (ya seculares) que para nosotros — entendida esa metafísica en su verdadero sentido — no son más que preconceptos o prejuicios. Ellas, sin embargo, constituyen valederas críticas contra las desviaciones que aquella metafísica ha experimentado (como todo sistema doctrinal) en el decurso de los siglos o que, como desviaciones, no le pertenecen y resultan o herejías teológicas o errores filosóficos, contrarios a ella y por ella misma combatidos y rechazados.

Las acusaciones fundamentales y con frecuencia repetidas son dos: de ontologismo y de ideísmo. Una y otra no tienen nada que ver con la metafísica de la experiencia interna.

7. Refútase la acusación de ontologismo. — En cuanto a la acusación de ontologismo, cabe observar que si la verdad es interior y de ella tiene la mente la intuición originaria, como la verdad es Dios, se sigue que la mente humana tiene intuición primaria, directa e inmediata de Dios. La misma argumentación se ha hecho contra quien dijo que la mente humana tiene la intuición primitiva de la idea del ser (Rosmini).

Esta argumentación es válida contra cuantos sostienen que la verdad interior a la mente y por la mente intuída es la verdad como está en Dios, es decir, Dios mismo, directamente presente a la mente, para quien conocer la verdad en nosotros es conocer la verdad como está en Dios, tener la visión inmediata de Dios. Para dar un ejemplo, ella es válida contra Malebranche y no contra Agustín o San Buenaventura. De la misma manera, la argumentación es válida contra el que dice que la mente humana tiene la intuición fundamental y primitiva del Ser, no contra quien afirma que ella intuye la idea del ser o el ser ideal; para dar otro ejemplo, esto vale contra Gioberti y no contra Rosmini.

La auténtica metafísica de la experiencia interna no implica ontologismo, si bien es cierto que — no por legítima derivación, sino espuria — puede dar lugar a posiciones ontologísticas. No implica ontologismo por el hecho de serle propia la tesis de la analogía: la verdad que se hace presente a la mente no es la Verdad en sí, o Dios, sino un *reflejo* de la Verdad en sí. Por consiguiente, la verdad en nosotros (luz de la mente) es intermedia entre Dios y el alma creada por el mismo Dios. Es, por lo tanto, consecuencia inmediata e indirecta, analógica.

Dice, pues, Platón: el alma intelectiva no conoce las Ideas en sí (la Ciencia en sí), sino el reflejo de las Ideas (la ciencia en nosotros).

Dice San Agustín: la verdad concedida a la mente es la «luz» de la inteligencia y el fundamento absoluto de la validez de los juicios, pero no es la Verdad en sí, o Dios, la Luz que ilumina.

Dice Rosmini: la idea del ser es lo divino en nosotros (no Dios), o la luz de la razón, pero no el Ser realísimo tal como es

en sí. Es evidente que el «presencialismo» de la verdad no es ontologismo. Si se le quiere llamar ontologismo a toda costa, y por un injustificado prejuicio, llámesele en hora buena. Ello no interesa, dado que tal ontologismo es ortodoxo y no comporta los peligros y errores del verdadero y auténtico ontologismo; antes nos preserva del grave peligro de una concesión empirística y cientifista de la verdad, en la cual puede incurrir una metafísica de la pura experiencia externa, que, como tal, niega la interioridad de la verdad y un saber originario, intuitivo e inteligente. En tal caso no es ya posible — a lo que parece — garantizar el concepto mismo de verdad y la validez de la objetividad de los juicios.

Por otra parte, si Dios no estuviese presente en el alma humana, internamente en ella, como verdad primitiva, en manera alguna, supuesta esta exterioridad, sería posible al ser pensante encontrarse con Él.

8. Recházase la acusación de ideísmo. — La acusación de *ideísmo* se puede formular de esta manera: el orden del concepto o de la idea es diverso al orden de lo real o del ser. No se justifica, pues, el paso del orden mental del pensante al orden real del existente. Las objeciones conocidas, por ejemplo, contra la prueba ontológica se reducen fundamentalmente a una sola: una cosa es pensar en Dios y otra cosa es que Dios exista; la existencia no se contiene en la idea de Dios.

Ante todo se puede responder (como ya se ha respondido): en la prueba ontológica no se da el tránsito por el hecho de que la esencia incluya ya necesariamente la existencia (aquí reside propiamente toda la prueba), y de que no deba ser añadida *a posteriori*, dado que esto vale para cualquier ser menos Dios.

Y la prueba ontológica es válida para demostrar la existencia de Dios y *sólo* de Dios. El paralogismo no está en la argumentación de San Anselmo, sino en la crítica que Kant hace del argumento ontológico. Así, refiriéndonos a Rosmini, no existe imposibilidad de pasar del ser ideal al ser real, en cuanto que no se trata de dos seres, sino de dos formas del mismo ser.

Podríamos también demostrar (aunque no es éste el lugar) que aun en Rosmini no se da propiamente el problema del tránsito, que más bien se originó de una equivocada y errónea interpretación de su doctrina.

Mas dejando a un lado estas aclaraciones, la acusación de ideísmo resulta infundada. La metafísica de la experiencia interna no se deriva enteramente de la idea o del ser posible o pensado, sino de *datos reales*, de *efectos reales*, y precisamente de datos de la experiencia interna: del hombre que es algo real, algo real que piensa y quiere, es decir, espiritual, además de sensitivo. Podríamos decir que ella se deriva del dato real más completo, más lleno y, en consecuencia, de aquel que reúne todas las condiciones que hacen válida la demostración de la existencia de Dios y le confieren toda la fuerza. No propiamente la idea del Ser, sino del dato realidad-hombre a la realidad absoluta: Dios.

Metafísica que parte, por consiguiente, de la persona humana y concluye necesariamente en la existencia de la Persona absoluta. Por esto es metafísica cristiana y ortodoxa, en cuanto que el itinerario procede por analogía. Metafísica, por tanto, de la experiencia humana, es decir, de la realidad espiritual que es el hombre.

Se podría observar: ¿Y el mundo exterior no cuenta? ¿Este «humanismo» y «personalismo» es intransigentemente anticosmológico?

Todo lo contrario: el mundo exterior cuenta; también es él un dato real, y en cuanto que es real vale como real. Vale, pues, metafísicamente, y ninguna metafísica que sea verdaderamente tal podrá prescindir de él.

Mas eso, que es orden y finalidad, no es orden de pensamiento y finalidad de voluntad como el sujeto humano: atestigua la existencia de un Principio absoluto, inteligente, trascendente, pero no es él inteligencia y espíritu, como lo es el hombre o el ente racional.

La demostración de la existencia de Dios fundada solamente en lo real físico, sobre las «cosas», entraña el peligro de llegar a la existencia de Dios como Ley o Causa primera del Cosmos, con el

grave riesgo de no distinguir ya la idea teológica de la idea cosmológica, de construir una teología de tipo naturalístico, en que el sentido humano (espiritual) y religioso, que es fundamental en una teología natural cristiana, quedaría atenuado y aun anulado por el sentido científico y aun cientista. (Lo prueban irrefutablemente la metafísica del racionalismo moderno desde Descartes a Wolff, como la aristotélica, y hasta cierto punto aun la platónica y plotiniana). Se corre también el peligro de caer en un panteísmo real (Spinoza) o un panteísmo virtual (Leibnitz), y el panteísmo, sea en la forma de negación de Dios en el mundo, sea en la otra, de negación del mundo en Dios, es siempre ateísmo.

La respuesta que la metafísica da al problema de la existencia de Dios debe ser plena, es decir, integral; debe, por consiguiente, contener la plenitud de los significados que incluye el Dios cristiano: sentido filosófico y científico, en armonía con el sentido humano, espiritual y religioso. No es el Dios de los filósofos, el Dios de Isaac y de Jacob, sino el Dios que es además objeto absoluto de la razón y de la fe, esto es, de la vida espiritual en toda su integridad (Él, vida de la vida espiritual total), en armonía con todas las direcciones unificadas y convergentes en el mismo principio absoluto, interior y trascendente. Únicamente partiendo de la experiencia humana se llega a la respuesta integral y a una teología cristiana integral.

Si bien reflexionamos, el concepto de experiencia externa, si ha de tener un sentido, incluye el de experiencia interna, dado que no hay experiencia sin un sujeto pensante. La experiencia, para poder ser tal y poder fundamentar una metafísica, exige la mediación del pensamiento. El mundo externo, en este sentido, no es el objeto directo de la mente; el objeto da la mente es la idea; no el mundo externo, sino la verdad del mundo externo; y la verdad es experiencia interna.

Del mundo externo, por consiguiente, se llega a Dios a través de la mediación del pensamiento, de la reflexión sobre el mundo externo; y no hay reflexión y juicio sin los principios del juicio mismo. Por consiguiente, se pasa siempre (y no se pasa del todo)

del pensamiento, de la realidad espiritual, de la humana experiencia interna: el hombre es el centro de toda especulación, de toda metafísica y aun también de la teología natural, sobre todo de la cristiana. Justamente San Agustín, el maestro de la metafísica de la experiencia interna, afirma y demuestra que de las cosas se asciende a la mente, y de la mente se asciende a Dios: del mundo exterior al mundo interior, y del mundo interior a Dios, que es interior a nosotros más de lo que nosotros lo somos a nosotros mismos.

En el mundo hay orden, belleza, verdad, bien; pero el mundo sería mudo e insignificante si en el hombre no estuviesen presentes a su pensamiento (mirada de su inteligencia y luz de su razón) orden y belleza, verdad y bien. De la íntegra realidad humana, de la plenitud del espíritu, se asciende al Espíritu absoluto, que es Realidad absoluta.

Fijados ya los caracteres fundamentales y criticados los preconceptos que se tienen contra la metafísica de la experiencia interna, tratemos de demostrar brevemente cómo sea posible fundar una teología natural cristiana sobre los *datos reales* de esta metafísica.

El problema de la filosofía (y, consiguientemente, de la metafísica) es el problema de la verdad. ¿Es capaz de verdad la mente humana? Si la mente humana es capaz de verdad, Dios existe. Ésa será nuestra conclusión.

8. Parábola del pensamiento moderno. — Tenemos un indicio, particularmente significativo, de la que ha sido la parábola del pensamiento moderno. La filosofía desde Descartes a Hegel había llegado a esta conclusión: la mente humana es capaz de verdad y es ella misma la que «pone» la verdad; no existe una verdad de orden superior a la de la razón, la cual es fundamento absoluto para sí misma y es capaz de verdad absoluta. La verdad de la razón es toda la verdad. De aquí la conclusión inmanentística y la identificación de Dios con el Espíritu o la Razón absoluta en su perenne devenir, en su vida temporal e histórica.

A partir de Hegel se comenzó la crítica de esta posición del racionalismo absoluto, y fué llevada a opuestas conclusiones: si la verdad no solamente es descubierta y conocida por la mente, sino que es además «puesta» y «creada» por ella; si no existe verdad superior a la del orden natural y de la razón; como la mente humana no es capaz de fundar por sí una verdad objetiva de orden absolutamente perfecto, síguese que no existe verdad objetiva y universalmente válida; mas por consiguiente, la verdad, toda verdad, es relativa como la mente que la «pone», histórica y contingente como toda cosa del mundo humano y natural.

Así, el racionalismo absoluto (idealista y positivista) ha caído como de cabeza en el escepticismo absoluto: de la mente que es toda la verdad a la mente que es nada de verdad; del triunfo glorioso de la Razón hegeliana o de la Ciencia del positivismo al «descalabro de la razón» de los existencialistas o al «convencionalismo lógico» de los neopositivistas.

Esta parábola del pensamiento es particularmente instructiva. Ella demuestra:

A) El racionalismo absoluto o mentalismo, precisamente en cuanto tal, es irracional; es, en efecto, irracional que la razón se considere absolutamente absoluta, fundamento absoluto de sí misma.

B) El racionalismo absoluto es la divinización del hombre. Atribúyele (no interesa aquí la distinción entre el yo empírico y el Yo trascendental, pues la razón en general o el Pensamiento son siempre de orden humano y natural) lo que la teología tradicional atribuye a Dios, y de ese modo confiere a la razón humana poderes que no competen a su naturaleza y a su orden. Es antiteológico en comparación con la teología tradicional, y es teologal en cuanto que diviniza la razón.

C) En consecuencia, el racionalismo absoluto transforma el respeto por la razón en *mito*, o en la *superstición* de la razón, y, consiguientemente, en la *idolatría* del hombre; en este sentido es titanismo: soberbia diabólica, y como tal, antirracional: nega-

ción de la razón auténtica a cambio de una razón espuria.

D) El escepticismo y el nihilismo de la filosofía contemporánea son su crítica implacable y, al mismo tiempo, su consecuencia necesaria. Si la verdad es «puesta» por la mente humana, es ilegítimo afirmar que exista verdad absoluta, mientras es legítimo y necesario concluir, dado que la mente humana es finita y mudable, que no hay verdad.

E) La solución es el escepticismo. De la superstición y de la idolatría de la razón, destruído el mito y demolido el pedestal, se llega a la negación y a la destrucción de toda validez del orden racional. En síntesis: es irracional que la razón sea la totalidad de verdad; es irracional que la razón sea nada de verdad.

Dicho esto, téngase presente ahora que estas dos conclusiones contrarias al orden de la razón (y, consiguientemente, al orden humano) son ambas ateas, esto es, parten del supuesto de que no existe un Dios trascendente, Verdad y Principio de toda verdad. Síguese que, negado Dios, no se evita ya ni una ni otra de las dos posiciones antitéticas y ambas destructivas de la verdad: o la idolatría de la razón o la negación de la misma; o la soberbia (apasionamiento ciego e irracional) o el escepticismo. Ambas conclusiones pierden a la razón y al hombre; y así tenía que ser, porque en su origen han perdido a Dios.

Demostrado en esencia lo erróneo de ambas posiciones (y con ellas fundamentalmente erróneo el inmanentismo en sus dos formas de la hiper-razón y la hipo-razón), queda en pie la tercera, la que no niega la validez de la razón, sino que la reconoce sólo en sus límites y en su grado: la mente humana conoce, mas no crea ni «pone» ella la verdad que conoce: la verdad le es dada como objeto propio y la mente la descubre. La verdad «está en nosotros», pero no «procede de nosotros». Si la verdad procediese de nosotros, si nosotros fuésemos el principio de la verdad, su raíz y fundamento, seguiríase la relatividad de la mente humana y por consiguiente el escepticismo o la negación de la verdad misma, dado que la mente mutable y finita no puede ser el principio de una verdad inmutable e infinita.

El humano conocimiento, suficiente y autónomo en su orden, es tal porque así ha sido creado, y porque los principios absolutos sobre los cuales apoya la validez de todo juicio le han sido dados; es, pues, suficiente, mas no autosuficiente; es autónomo, pero no es principio de sí mismo, no es metafísicamente autónomo.

10. De la verdad en mí a la verdad en sí. — Por consiguiente, la verdad de que el hombre es capaz tiene su fundamento en la Verdad absoluta que lo trasciende. De aquí esta conclusión inexpugnable: la mente humana es capaz de juicios verdaderos u objetivamente válidos; y en consecuencia, los principios que garantizan la validez objetiva de todo juicio (no pudiendo ser por ella creados, ni extraídos de la experiencia externa, la cual más bien los presupone) le han sido dados y son por ella intuídos, los cuales vienen a ser como la luz de ella. Pero si le han sido dados, y si en cuanto le han sido dados es capaz de inteligencia, de verdad y de juzgar racionalmente, síguese que Dios existe, Dios-Verdad, fuente de toda verdad.

Hállase *presente* en la mente la verdad, es decir, cualquier cosa que trasciende la misma mente: la mente conoce la verdad, mas no es el principio de ella; por tanto, existe Dios: de la presencia de la Verdad en mí a la realidad de la Verdad absoluta en sí. Y la prueba de la existencia de Dios, cual Agustín la formula en muchos de sus escritos, se halla de manera completa en el libro II del *De libero arbitrio*: «Nada hay en el hombre ni en el mundo superior a la mente; mas la mente intuye verdades absolutas e inmutables, que son superiores a él; existe, por consiguiente, la Verdad absoluta e inmutable que es Dios».

Y San Buenaventura añade, contra el escepticismo, inclusive el más radical, que aun admitiendo (aunque niega que sea así) que no hay verdad alguna, se admite como absolutamente verdadero que no hay ni existe verdad; pero de esta forma se admite que la mente es capaz de una verdad absoluta e inmutable, y en consecuencia que Dios existe. Del dato real de la presencia de la

verdad en la mente a la realidad en sí de Dios. La mente humana juzga de toda cosa, pero toda cosa (y ella misma) es juzgada por la verdad con que la mente juzga. En suma: *la mente no juzga la verdad, mas juzga según la verdad, que le es dada como lumbre de inteligencia por la Verdad en sí, que la fundamenta y la trasciende.*

Demostrar la existencia de Dios es resolver el problema fundamental de la teología natural. Nuestra argumentación se funda sobre datos reales de la experiencia interna, esto es, sobre la presencia en nosotros, activa e iluminativa, de la verdad. Pero, como dijimos, la verdad intuída por la mente no es la Verdad en sí (la relación es analógica), ni es verdad creada por la mente. Existe, por consiguiente, Dios como *Verdad creadora* (Dios creador). El don de la verdad otorgado a la mente hace que las mentes finitas sean partícipes de la verdad. En efecto, Dios quiso que nosotros participásemos de la luz, y con ello dió una prueba de sumo amor hacia la criatura racional; existe, por consiguiente, *Dios Amor*. La mente, guiada y orientada por la verdad, tiende naturalmente a ella. Adherir a la verdad es su bien sumo; Dios es, por consiguiente, el *Bien Sumo* que orienta y atrae. Y podríamos continuar deduciendo de los datos reales de la experiencia interna todos los atributos de Dios.

Nosotros, pues, ascendemos de la verdad en nosotros a Dios, Verdad en sí; mas tal ascensión es posible porque la verdad desciende de Dios a nosotros y a las cosas. El primer proceso presupone el segundo. Sólo porque Dios ha hecho la mente creada partícipe de verdad, la mente es capaz de aspirar a Él: posee —como dice San Buenaventura— el *naturale indicatorium*, que la une a Dios *sine adminiculo sensuum exteriorum*.

Pero aquí nos sale al paso una pregunta: ¿es racional negar la existencia de Dios? No es racional, porque es contrario a la naturaleza de la razón hacer a la razón misma legisladora y juez de la verdad; pero sí es racional decir que la razón juzga según verdad y que la verdad la trasciende. El hecho de que la razón juzgue según verdad prueba que Dios existe, y por eso es contra-

dictorio que pueda ser verdadera la afirmación de la no-existencia de Dios. El ateo, que en su corazón dice: «No existe Dios», es el *insipiens*, el insensato, «el que no sabe lo que dice». Si Dios no existiese, el hombre no podría ni siquiera pensar que Dios no existe, ser ateo, dado que no podría cosa alguna. Debilitada la luz de la mente, cesaría la mente. Pensar es pensar que Dios existe; por lo tanto, negar la existencia de Dios no es un acto de pensamiento, porque es contradictorio pensar y al mismo tiempo no pensar que Dios existe. Como ser pensante, el hombre (y todo ser pensante) está radicado en la verdad y en el ser; el pensamiento, como tal, es testimonio de la existencia de Dios.

¿Cómo es, entonces, que se dan ateos? Porque el ateo no hace todo el esfuerzo de que es capaz para ser el hombre que es; es decir, porque su pensamiento no ha actuado hasta el máximo de su fuerza normal. La existencia de Dios se demuestra con un proceso racional, pero es necesaria una conversión de todo el hombre al problema, un empeño absoluto. La actividad del espíritu se manifiesta en forma múltiple, mas ninguna de ellas está orientada hacia el mismo punto, si es verdad, como lo es, que en cualquier cosa que el hombre busque y ame busca y ama a Dios; formas múltiples, en efecto, pero todas convergentes al mismo fin. La existencia de Dios es el problema total del hombre integral, el problema que para ser resuelto exige la *convergencia total* del hombre, la presencia simultánea y la solidaridad esencial de todos los elementos de la vida espiritual.

Podríamos decir, con una fórmula ya usada por nosotros en otra ocasión, que la solución del problema exige «la solidaridad esencial de todos los elementos de la vida del espíritu, en su convergencia total, orientada y guiada por la primitiva verdad interior». En Dios, y sólo en Dios, el hombre (y todo el mundo creado) encuentra su unidad; sin Dios la vida del individuo y de la sociedad es como algo disperso, fragmentario, desordenado. Sólo en la norma interior de la verdad, que se orienta a la Verdad en sí, la «existencia» tiene su propia «consistencia», se aclara su significado y realiza su destino supremo, que es su bien absoluto.

ÍNDICE

ESTE LIBRO
ACABÓ DE IMPRIMIRSE
EL MES DE AGOSTO DE 1958
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA
«EDITORIAL CASAL I VALL»
DE ANDORRA